

¿POR QUÉ PREFERIMOS LA DESIGUALDAD?

(aunque digamos lo contrario)

françois dubet



sociología y política

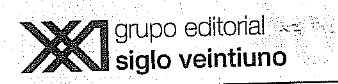
¿POR QUÉ PREFERIMOS LA DESIGUALDAD?

(aunque digamos lo contrario)

françois dubet

traducción de horacio pons




grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos
LEPANT 241, 243 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Dubet, François
¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario).- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.
128 p.; 21x14 cm.- (Sociología y política)

Traducido por: Horacio Pons // ISBN 978-987-629-582-6

1. Sociología. I. Horacio Pons, trad.
CDD 306

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.
Esta obra cuenta con el apoyo de los Programas de Ayuda a la Publicación del Institut Français.

Título original: *La préférence pour l'inégalité. Comprendre la crise des solidarités*

Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

ISBN 978-987-629-582-6

Impreso en Artes Gráficas Color-Efe // Paso 192, Avellaneda, en el mes de agosto de 2015

Hecho el depósito que marca la Ley 11 723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Para M.

Índice

Introducción
La crisis de las solidaridades

A pesar de lo que afirman sus principios, nuestras sociedades "eligen" la desigualdad. ¿Por qué? Algunos son de la idea de que la desigualdad sería fundamentalmente buena para el crecimiento. Para otros, la igualdad es un principio abstracto y no un valor por el cual valga la pena combatir. En la década de 1980, los Estados Unidos de Ronald Reagan y la Inglaterra de Margaret Thatcher llevaron a cabo revoluciones resueltamente desigualitarias, proclamadas como tales, y no sin apoyo popular en ambos países. En nuestros días, los militantes de los *Tea Parties* que rechazan el seguro de salud universal no son la emanación de Wall Street. Al querer despojar de las protecciones y ayudas sociales a los franceses que les parecen menos franceses que los demás, los electores del Frente Nacional tampoco son los portavoces de las finanzas internacionales.

Este libro aspira a demostrar que la intensificación de las desigualdades procede de una crisis de las solidaridades, entendidas como el apego a los lazos sociales que nos llevan a desear la igualdad de todos, incluida, muy en particular, la de aquellos a quienes no conocemos. ¿Qué podría hacer que nos sintiéramos lo bastante semejantes para querer *realmente* la igualdad social, y no sólo la igualdad abstracta? Si no se concede a los otros más que una igualdad de principio, nada impide tenerlos por responsables de las desigualdades socioeconómicas que los afectan. Aun cuando John Rawls haya escrito que, en comparación con las ideas de libertad e igualdad, "la idea de fraternidad tiene menos

cabida en las teorías de la democracia" (Rawls, 1987: 135), lo cierto es que la lucha contra las desigualdades supone un *lazo de fraternidad previo*, es decir, el sentimiento de vivir en el mismo mundo social.

La política de la igualdad (o de las desigualdades lo más "justas" posible) exige la preexistencia de una solidaridad elemental. La prioridad de lo justo no puede deshacerse por completo de un principio de fraternidad anterior a la justicia misma, porque exige que cada uno pueda ponerse en el lugar de los otros, y sobre todo de los menos favorecidos.

¿Cómo se ha llegado a esto? Luego de una treintena de años de crecimiento "milagroso" y de progresos de la igualdad, las desigualdades sociales no dejan de ahondarse por doquier en América del Norte y Europa desde la década de 1980. Los muy ricos son aún más ricos, y las desigualdades de patrimonio se incrementan aún más rápido que las salariales. La tendencia está bien consolidada, porque ahora las rentas rinden más que el trabajo. Se instalan el desempleo y la precariedad, en tanto que se multiplican los trabajadores pobres; en las ciudades, grandes o pequeñas, se forman "guetos" donde se concentran los más pobres, los migrantes y sus hijos. Hemos terminado por acostumbrarnos a la presencia de mendigos y de personas sin techo.

En Francia las desigualdades escolares y médico-sociales no desaparecen. Parecen incluso ahondarse, a pesar de las sumas asignadas a la educación y la salud y los elevados índices de redistribución. Dentro de las sociedades nacionales más homogéneas, como la francesa, las desigualdades entre los barrios, las ciudades y las regiones parecen ahora un hecho establecido. Algunos territorios concentran la riqueza y la actividad, mientras otros se vacían. A este ritmo, los países ricos de América del Norte y Europa volverán a encontrarse frente a desigualdades sociales comparables a las de las sociedades industriales previas a la Primera Guerra Mundial.

Al mismo tiempo observamos un reflujo de los Estados de bienestar, un retroceso de la creencia en la capacidad de las instituciones de garantizar una igualdad social relativa. En todas partes se manifiestan tendencias al repliegue y la "separación", y el "hartazgo fiscal" no es otra cosa que la negativa a pagar por quienes presuntamente no lo merecen. Las regiones ricas de algunos países, como Bélgica, Italia y España, optarían gustosas por la secesión. Por doquier, aun en los países más resistentes a la crisis, se establecen movimientos populistas y xenófobos con poder suficiente para acceder al gobierno y, aliados a derechas cada vez más conservadoras, bloquear las políticas sociales (Reynié, 2011). Mientras eso sucede, los partidos de izquierda parecen desarmados, a raíz de la distancia que media entre sus principios y la necesaria adaptación al nuevo orden del mundo.

En varios países de Europa, entre ellos Francia, la desconfianza se convierte en la regla. Se vota poco, y se vota en contra. Apenas se cree ya en la política y las instituciones, no más de lo que se cree en la solidaridad de unos con otros. El fraude y la evasión fiscales se denuncian por principio, pero muchos se entregan a ellos en función de sus posibilidades. Los extranjeros –o aquellos a quienes se supone tales– se convierten en el origen de todas nuestras desdichas; cuanto más se les teme, más numerosos parecen.[1] Los pobres, se dice, roban a la Seguridad Social, los desocupados "abusan" de sus derechos y los barrios populares se han convertido en "zonas de no derecho". Muchos consideran que es hora de dejar de lado la corrección política que nos impide llamar a las cosas por su nombre: los "árabes", los "negros", la "gentuza", las "putas", los "mari-

1 Si bien hay alrededor de un 10% de inmigrantes en Francia, las encuestas muestran que, en opinión de los franceses, constituyen el 30% de la población. Véase Héran (2007).

cones", los "coimeros", etc. En una palabra, y aunque todos lo lamenten, los lazos de solidaridad que nos llevan a desear la igualdad social están, al parecer, irremediablemente debilitados.

A menudo sentimos la tentación de atribuir este retorno de las desigualdades a la mera fuerza de mecanismos económicos ciegos e irresistibles, que obedecen a la extensión de un mercado mundial y al peso de una economía financiera fuera de control, desterritorializada y apartada de la economía real. De hacerlo, nos condenaríamos a denunciar el nuevo orden de cosas sin ser verdaderamente capaces de hacer nada, salvo soñar con salir de un mundo donde la creación de riquezas se traslada a los países emergentes, convertidos en las fábricas y los acreedores del planeta. De ser así, habría que concluir que la declinación de la solidaridad es la consecuencia del crecimiento de las desigualdades, y que estas desigualdades incrementadas son el producto de mecanismos económicos a los que no podemos oponer otra cosa que nuestra indignación.

El pensamiento político descansa a veces sobre los reflejos adquiridos en los años treinta, y explica así el debilitamiento de la solidaridad como una consecuencia de las desigualdades, y el crecimiento de estas como un efecto de las crisis económicas. Bastaría con que buenas políticas económicas retomaran los caminos del crecimiento perdido y redujeran el desempleo. Bastaría con oponer una sólida barrera moral a los populismos para que los sentimientos y los mecanismos de la solidaridad retomaran su rumbo fluido. En la medida en que la declinación de la solidaridad es considerada como el reflejo subjetivo del crecimiento de las desigualdades sociales, alcanzaría con que políticas económicas inteligentes generaran nuevas riquezas que pudieran compartirse para que aquella retomara los caminos armoniosos de los años de gloria de la posguerra.

Al razonar de este modo se estima que la solidaridad, el sentimiento profundo de participar en la misma sociedad,

ese término al que el tríptico republicano da el nombre de "fraternidad", es una consecuencia mecánica de la igualdad. Cuanto más iguales somos, más nos convertimos en "hermanos"; cuanto menos iguales somos, menos "hermanos" nos sentimos.

Este razonamiento no es del todo discutible; pero, además del hecho de que es poco probable que recuperemos los índices de crecimiento de los Treinta Gloriosos [1945-1975], cabe preguntarse si la profundización de las desigualdades no es producto del *debilitamiento de la solidaridad.* Al sentirnos cada vez menos solidarios, aceptamos las desigualdades que no nos incumben directamente y hasta las deseamos porque nos protegen de los otros, que son percibidos como amenaza y riesgo. Después de todo, los esfuerzos y los beneficios podrían compartirse, aunque la torta sea más pequeña. No se trata sólo de que las desigualdades y las crisis económicas afecten los lazos de solidaridad; la cuestión también es –acaso especialmente– que la debilidad de esos lazos explica la profundización de las desigualdades.

Esta manera de razonar sobre la base de la solidaridad, y más aún de la fraternidad, puede resultar peligrosa en lo político y aventurada en lo intelectual. El riesgo radica en situarse en el terreno de los adversarios de la democracia, el de una tradición conservadora, contrarrevolucionaria, que opone los lazos "naturales" de la religión, la sangre, las raíces y la nación a los desgarramientos del individualismo democrático y los conflictos de clases, y a las ilusiones de la igualdad. Cuando lo social se deshace, lo comunitario, lo nacional y lo religioso se cobran revancha. El peligro radica en negar la autonomía individual, en este caso fatalmente percibida como egoísta, en nombre de la comunidad de sentimientos, emociones colectivas y leyes morales y de la autoridad de lo sagrado.

El riesgo político consiste en situarse en el terreno de los conservadores y no imaginar la solidaridad bajo otra forma

que la de una comunidad dada, ya presente en la historia y la naturaleza, la tradición y la herencia; consiste también en encerrarse en una retórica de la decadencia, de la caída y, como contrapunto, de la voluntad. Pero el hecho de que los adversarios de la democracia y la modernidad se apoderen de una cuestión no significa que esta cuestión no exista. Sería incluso peligroso cederles su monopolio, con el pretexto de que la cuestión es molesta o no muy conveniente. Si dejamos en manos de los adversarios de las sociedades abiertas y plurales la cuestión de saber qué es lo que nos hace lo bastante semejantes para querer la igualdad, mal podremos quejarnos de las respuestas que le den los populismos.

El riesgo intelectual es de otra índole. Consiste en creer que no hay otro modelo de solidaridad que el de las sociedades industriales socialdemócratas de los años de crecimiento europeo. En este caso, no estaríamos sino desplazando el par fundador de la sociología, que opone la "comunidad" a la "sociedad", para hacer cumplir a la "sociedad" de los Treinta Gloriosos el papel desempeñado por la "comunidad" a fines del siglo XIX. Esa es la estrategia intelectual escogida por los más republicanos y, a veces, los más izquierdistas de los nuestros. Ante la crisis de las instituciones, la mercantilización del mundo, el egoísmo y la soledad atribuidas al triunfo neoliberal, no habría otro futuro que el retorno a la década de 1960, a los años anteriores a la crisis, olvidando de paso que estos no fueron tan dichosos y solidarios como los imaginan quienes no los vivieron.

Pero es más fácil denunciar las tentaciones de la nostalgia que evitarlas, a sabiendas de que muchos individuos y grupos padecen a causa del agotamiento de las antiguas formas de solidaridad y que es preciso aceptar situarse en el marco de mutaciones culturales y sociales bien consolidadas. Vivimos en sociedades plurales, abiertas, individualistas, y es en este contexto que hay que imaginar los mo-

dos de construcción de una solidaridad y una fraternidad lo bastante robustas para que *queramos verdaderamente la igualdad social.* Ante la dificultad del ejercicio, este libro es menos una respuesta que un "ensayo", una "tentativa".

1. La elección de la desigualdad

Hablar de la "elección" de la desigualdad puede parecer una provocación, habida cuenta de la facilidad con que podría mostrarse que la "providencia democrática" anunciada por Tocqueville sigue cumpliéndose. Grupos e individuos largo tiempo excluidos del círculo de la igualdad y los derechos han terminado por acceder a él. Las viejas teorías racistas han cambiado de argumento: se han sustituido las desigualdades biológicas por diferencias culturales juzgadas irreductibles, que exigen la separación y la protección de las culturas, a la vez que se acepta el postulado de la igualdad de la "naturaleza humana" (Taguieff, 1990). Las sociedades blancas dominantes ya no tendrían que defender su superioridad racial; deberían "protegerse" en nombre de su diferencia y su cultura.

Los prejuicios que excluyen a las mujeres de ciertas actividades y de las posiciones de poder aparecen como arcaísmos, aun cuando haya un largo trecho a recorrer de los principios a las prácticas, según lo muestran todas las investigaciones sobre las desigualdades salariales y las condiciones de vida de las mujeres. Como es sabido, estas siguen encargándose principalmente de las tareas domésticas y del cuidado de los hijos, los enfermos y los padres ancianos.

Lo cierto es que el círculo de la igualdad se ha abierto, en un momento en que las desigualdades sociales se refuerzan o no se reducen tanto como lo supondrían nuestros valores democráticos. La mayoría de las veces, la explicación de esta paradoja se apoya en los mecanismos económicos que presuntamente ahondan las desigualdades sin que lo deseemos,

en beneficio de la pequeña minoría que con ello tiene todo para ganar. La providencia democrática chocaría, hoy igual que en el siglo XIX, con las leyes del capitalismo. El retorno de las desigualdades sería independiente de nuestra voluntad, porque la competencia en que se embarcan las economías y los Estados de bienestar generaría necesariamente desigualdades sociales, en tanto que las existentes entre los países parecen, al contrario, reducirse.

Sin embargo, explicar el crecimiento de las desigualdades por las "leyes" de la economía no puede funcionar como excusa para renunciar a la lucha contra las prácticas desigualitarias más banales y sus efectos. Basta con observar las prácticas de cada uno de nosotros para advertir que, más allá de la oposición del 1% de los más ricos y los demás, elegimos con frecuencia desigualdades sociales en la medida en que no ofendan nuestros principios democráticos, e incluso cuando estos las legitiman.

EL 1% Y LOS DEMÁS

El crecimiento de las desigualdades sociales a lo largo de un extenso período y en una gran cantidad de países fue materia de análisis para muchos economistas.[2] Esos trabajos son tanto más creíbles ya que sus autores no tienen fama de "izquierdistas" (ni menos aún de marginales). Todos ellos ponen de manifiesto la concentración de la fortuna en el grupo del 1% y, más aún, del 0,1% más rico. En 2010, dos años después de la crisis, el 1% de los estadounidenses captó el 93% de los suplementos de ingreso; ¡deducidos los impuestos, el 20% más rico recibe tanto como el 80% restante!

2 Véanse sobre todo Stiglitz (2012) y Piketty (2013).

Estas desigualdades tienen muchos más efectos porque se despliegan en todos los ámbitos: la vivienda, la salud, la seguridad, la educación, etc. A pesar de las becas y los préstamos otorgados, el reclutamiento de las grandes universidades estadounidenses se basa más sobre la fortuna de los estudiantes que sobre su mérito. En lo referido a la salud, en los Estados Unidos los gastos crecen al mismo ritmo que las desigualdades. De hecho, según muestra Joseph Stiglitz, los más ricos someten a los gobiernos a sus intereses mediante la presión de los *lobbies* y el peso de una ideología neoliberal que induce a pensar que la fortuna de los ricos es buena para todos. Es cierto que lo es para la industria del lujo, mientras el desempleo se afianza, los salarios no aumentan y, como a comienzos del siglo XX, se desarrolla una clase de trabajadores pobres a quienes el trabajo no arranca de la miseria.

Thomas Piketty esboza un panorama de las desigualdades tan impresionante como el de Stiglitz. Los "superejecutivos" pudieron negociar salarios treinta veces más altos que los de sus asalariados peor pagos. En tanto que Henry Ford, de quien no puede decirse que fuera un demócrata, quería que los directivos de sus fábricas ganaran cuatro veces el salario de un obrero, hoy esa brecha se multiplicó por diez, y a menudo por mucho más. Pero la tendencia más espectacular es el retorno de la renta. Las colocaciones financieras prudentes, cuyas tasas de rentabilidad crecen más cuanto más elevadas son las sumas invertidas, tienen claramente un mayor rendimiento que el trabajo. Como en tiempos de Balzac y como en la *Belle Époque*, es mejor heredar que trabajar, y nos acercamos a los índices de desigualdad de esa época, que sólo fue "bella" para los rentistas.

En nuestros días, el 50% de los franceses más pobres comparte un 4% del capital, en tanto que el 10% más rico comparte el 62% y de manera muy inequitativa, cuando se ve lo que de aquel captan el 1 y el 0,1% más acaudalados. En comparación, las desigualdades salariales, del orden de 1 a 4 descontados los impuestos entre el decil superior y el decil

inferior, parecen muy moderadas a pesar del ascenso de los supersalarios. La tendencia, por lo tanto, es al retorno de la herencia, cuando entre la década de 1920 y mediados de la de 1970 el peso de las rentas y el patrimonio había disminuido de manera considerable. La movilidad de los capitales, los paraísos fiscales, el fraude fiscal y la complacencia o la impotencia de los gobiernos se conjugan para afianzar de nuevo la rentabilidad del capital y el patrimonio. Entretanto, también se profundizan las desigualdades de los ingresos entre los directivos y los superejecutivos, por un lado, y los asalariados poco calificados, por otro.

Así, los muy ricos y quienes lo son un poco menos se apartan y dejan de habitar el mismo mundo que los otros, tanto más cuanto que obtienen ventajas fiscales, reducciones sustanciales de los derechos sucesorios (en los Estados Unidos) y apoyos por parte de los Estados después de las crisis, sin que eso los condicione, porque siempre tienen la posibilidad de elegir la fuga y afirmar que de su riqueza depende la de los demás (Pech, 2011). Se crea entonces la imagen de un mundo social en el que el 1% de los más ricos se opone al 99% que padece esas desigualdades.

Esta situación no es en absoluto una fatalidad. Como escribe Joseph Stiglitz (2012), "no es que la globalización sea mala o perversa, lo que ocurre es que los Estados la manejan muy mal, esencialmente en provecho de intereses particulares". Lo que ahonda las desigualdades no son las "leyes" implacables de la globalización, sino las relaciones de fuerza ideológicas y políticas dentro de cada sociedad. Daniel Cohen (1997) y Thomas Piketty retoman el mismo argumento: la globalización económica no provoca mecánicamente una profundización de las desigualdades sociales; aun cuando vuelva a repartir las cartas y aumente la distancia entre los trabajadores más calificados y el resto, no exige que el 1% arrase con todo.

Como esas desigualdades dependen de nosotros, bastaría con que los "indignados", los que en las aceras de Wall Street y las plazas de Madrid dicen ser el 99% restante, se hicieran

con el poder y denunciaran a esa casta al margen del mundo que actúa contra las sociedades y los Estados.

> Los oligarcas que conducen a Francia, a Europa y tal vez al planeta entero hacia su perdición jamás han reconocido su responsabilidad en la crisis financiera de 2008. Acusan a los pueblos de ser demasiado costosos, demasiado glotones, de gastar demasiado en su salud y su educación. Procuran echar el fardo a otros sin poner nunca en tela de juicio su propia codicia financiera (Pinçon y Pinçon-Charlot, 2013).

Si la explosión de las desigualdades no es en modo alguno una fatalidad, y los ganadores son apenas algunos puntos porcentuales de la población mientras que los perdedores constituyen una aplastante mayoría, ¿cómo es posible que la gente se indigne sin ser verdaderamente capaz de actuar en sociedades democráticas que, sin embargo, han puesto la igualdad en el centro de sus principios? ¿Cómo es posible que no escapemos a esta forma de servidumbre voluntaria, a pesar de que no ignoramos nada sobre ella? Stiglitz se refiere a la ceguera de los pueblos, sus ilusiones y la propaganda; otros ven en el neoliberalismo un *deus ex machina* que alista a los individuos contra sus propios intereses, y otros más denuncian la eterna traición de los partidos de izquierda y los sindicatos. ¿Por qué no?

El sociólogo siempre tendrá dificultades para creer en la ceguera de las multitudes y la omnipotencia de las ideologías. Si el 1% arrasa con las riquezas a expensas del otro 99% que se indigna pero no hace nada (con la excepción de pequeños grupos que alimentan la llama de la revuelta), es porque estos últimos no son un bloque homogéneo capaz de actuar como tal. Es también porque, dentro de ese conjunto, los intereses de unos no coinciden con los intereses de otros. Y acaso sea, para terminar, porque la "pasión por la igualdad" no es tan fuerte como se supone.

A despecho del corte entre el 1%, el 5%, el 10% y todos los demás, las desigualdades sociales forman más una cadena que una yuxtaposición de bloques, y los individuos están atrapados en escalas en las que aquellas resultan ser más finas, más visibles y sobre todo más sensibles que las grandes desigualdades que, de tan grandes, terminan por ser abstractas. Así como no hay una barrera infranqueable entre los "incluidos" y los "excluidos", no sólo están los "ricos" y los "demás"; hay, antes bien, una larga sucesión de desigualdades a las que somos sensibles y nos aferramos porque nos dan una posición y una dignidad, pese a que pueden parecer minúsculas cuando se las compara con la increíble captación de riquezas por parte del 1%. El par formado por este 1% y los demás es un hecho económico irrefutable y sin duda escandaloso, pero no una realidad sociológica vivida. Además, la oposición entre el "pueblo" y los "peces gordos" no generó los combates más equitativos, toda vez que los segundos eran percibidos como cuerpos extraños a la nación, y el pueblo de los humildes nunca tuvo la unidad indiscutible, pero un poco sospechosa, que le supone el eslogan (Birnbaum, 1979).

Si se profundizan las desigualdades entre el 1% y los demás, y se profundizan asimismo en el vasto conjunto de estos últimos, no es sólo porque existan mecanismos económicos implacables; es también porque el 99% no conjuga sus esfuerzos, por la sencilla razón de que sus prácticas sociales más banales *participan en la producción de las desigualdades.* Es en ese sentido que decimos que las desigualdades se "eligen", o, para ser un poco menos sombríos, que se elige no reducirlas.[3]

3 Sobre los vuelcos ideológicos a favor de las desigualdades, véase Rosanvallon (2012).

SEPARATISMOS

El centro de las ciudades se gentrifica y se aburguesa, las periferias se empobrecen, las clases medias que no pueden vivir en el centro se alejan de la ciudad y los pobres se alejan aún más para huir de las urbanizaciones degradadas (Donzelot, 2009). Por doquier se despliega un microcosmos social entre personas afines, como si hubiera que poner la mayor distancia entre uno mismo y las categorías sociales menos favorecidas (Maurin, 2004). Está claro que el precio del terreno determina las elecciones, pero esos precios son en sí mismos el producto de las preferencias separatistas. Todos los que pueden –y que no son necesariamente los más ricos– quieren desarrollar un capital social endógeno, vivir en los mismos barrios, no forzosamente para visitarse y generar una vida barrial, sino por el ambiente, la seguridad y la estética urbana, sin hablar de la sectorización escolar. Los individuos no buscan las desigualdades, pero sus elecciones las engendran. Cuanto más se ahondan las desigualdades sociales, más se estrechan las interacciones entre quienes se asemejan desde el punto de vista económico, cultural y a veces "étnico" (Putnam, 2007: 137-174).

El problema consiste en que, si los "guetos de ricos" son producto de una elección, y las clases medias huyen de las zonas consideradas "difíciles", al final del proceso el resultado es la creación de barrios que concentran todas las desigualdades y todas las dificultades sociales. Por poco que esos barrios se transformen en enclaves, que las familias de inmigrantes se hayan instalado en ellos luego de la huida de las clases populares y medias, que el desempleo afecte allí a casi el 40% de los hogares, que el fracaso escolar se presente como la norma, que la policía trate de un modo u otro de controlar las "transas" y que las ayudas sociales sean casi tan indispensables como los salarios, se forman "guetos" de los que casi no hay ciudad de Francia que no posea al menos un ejemplo. Producido en primer lugar por el juego de la búsqueda del

microcosmos entre afines y la marginación de los más pobres y los recién llegados, el gueto urbano termina por constituir un mundo propio cuya sociabilidad se cierra sobre sí misma, se protege, acentúa la distancia con su entorno (Lapeyronnie y Courtois, 2008). Así, el gueto participa en su propia producción, aunque en verdad sus habitantes nunca hayan tenido la opción de vivir en otra parte.

Así, ya no sólo se percibe a los pobres como clases populares explotadas; se los ve como "clases peligrosas" y "extranjeros", aun cuando en su vasta mayoría sean franceses. Por lo demás, ¿no se sigue designando como "inmigrantes" a personas que no lo son desde hace varias generaciones? El barrio que podía definirse como pobre, popular, obrero se percibe entonces como patológico, peligroso, lamentable, al margen de la sociedad, y estas categorías de juicio se interiorizan con tanta fuerza que sus residentes se esfuerzan por escapar de ellos no bien pueden hacerlo, para alejarse de quienes son más pobres, más extranjeros, más lamentables y más "peligrosos" que ellos mismos, con lo cual participan –pero ¿cómo reprochárselo?– de los mecanismos que los victimizan.

Esos juegos de separación no proceden únicamente de la intensificación de las desigualdades; derivan de la transformación de la naturaleza misma de estas. La antigua estructuración de las desigualdades en clases sociales organizaba un mundo muy desigualitario, pero en él cada grupo podía apoyarse en su cultura y su conciencia de clase. Cada uno de esos mundos podía percibirse, no sin ilusión, como relativamente homogéneo y separado de los otros por una barrera, una gran distancia social y cultural. "Nosotros los obreros" y "nosotros los burgueses" no vivimos juntos; no somos semejantes y no corremos el riesgo de toparnos unos con otros.

Por eso las desigualdades de clase podían manifestarse como un orden social injusto, pero también como un orden estable, en el cual se atribuía a cada quien una posición y una identidad. La destrucción gradual de ese régimen, bajo los efectos conjugados de la transformación de los modos de producción, el repliegue de la gran industria, la explosión del mundo de los empleados poco calificados y el influjo de la cultura de masas, modifica profundamente la experiencia de las desigualdades sociales.

En tanto que en el régimen de clases las desigualdades se superponen y se refuerzan en cada grupo, hoy tienden a multiplicarse y fraccionarse entre aquellos que no forman parte del 10% más rico ni del 10% más pobre. Somos desiguales "en cuanto" mujeres/hombres, diplomados/no diplomados, herederos/no herederos, jóvenes/viejos, sanos/enfermos, integrantes de la mayoría/integrantes de una minoría, en pareja/solos, estables/precarios, etc. En otras palabras, somos iguales en ciertos registros y desiguales en otros, y la conciencia de las desigualdades es mucho más viva porque siempre hay un dominio de nuestra experiencia social en el que podemos sentirnos desiguales respecto de los demás, sobre todo cuando nos comparamos con aquellos más cercanos a nosotros. Soy igual en cuanto asalariado, pero no en cuanto procedente de la inmigración; en cuanto poseedor de un título, pero no en cuanto mujer; en cuanto ejecutivo, pero no en cuanto trabajador estresado.

En ese caso, la conciencia de las desigualdades se individualiza, se acentúa y se aprecia con exactitud. Por paradójico que parezca, cuanto menos estructuradas están las desigualdades por clases sociales "objetivas", más viva es la conciencia que de ellas se tiene y más se las vive como una amenaza subjetiva. Lo importante, por tanto, es diferenciarnos de los más desiguales y marcar nuestro rango y nuestra posición, porque siempre estamos bajo la amenaza de ser desiguales y "despreciados".

Los estudios de los mecanismos de consumo cultural ponen de manifiesto con claridad este proceso. Las antiguas jerarquías culturales establecidas, que oponían lo "culto" a lo "popular", lo "digno" a lo "indigno", lo "distinguido" a lo "vulgar", son sustituidas por modos de consumo "omnívoros" (Coulangeon, 2010). A uno pueden gustarle la ópera y el rock, Proust y los comics, el *rugby* y el *bridge*, el caviar y el guiso,

etc. Que hoy sea mucho más posible mezclar los gustos y los colores se debe a que el acceso a los bienes de consumo y los bienes culturales se ha extendido considerablemente. Los jóvenes ya no son prisioneros de los programas de televisión, y construyen su elección navegando por las pantallas y los sitios de internet.

A priori, esta evolución tendría que haber incrementado la homogeneidad de los gustos y las prácticas. Al parecer, no ha sucedido nada semejante. Como ya no las estructura un orden estable, las estrategias de distinción y diferenciación se han acentuado. Cada cual quiere construir para sí el conjunto más singular y distintivo posible. La tiranía de las marcas reina en las aulas y las tribus de los *looks*, y los estilos se multiplican a fin de que cada uno se provea de una *desigualdad simbólica* que le sea favorable y, sobre todo, que aparezca como una dimensión de su personalidad, de su libertad y, por lo tanto, de su *igualdad fundamental*. La experiencia de las desigualdades incita pues a denunciar las grandes desigualdades, al tiempo que se consagra a defender las "pequeñas", que son las que marcan las diferencias esenciales.

Aunque la crítica de la "sociedad de consumo" haya pasado de moda, lo cierto es que la búsqueda de distinción está en el centro de los dispositivos comerciales. Las empresas venden desigualdades que los consumidores compran con pasión. Se venden cada vez más automóviles potentes cuyo desempeño los propietarios jamás podrán poner a prueba sin convertirse en delincuentes al volante.

LA ESCUELA: UN CASO DE ESCUELA

La elección de la desigualdad no sólo tiene que ver con posiciones simbólicas y distinciones; es también un problema de elección racional –o supuestamente racional–, cuando los individuos se encuentran en una situación de competencia

por la obtención de bienes relativamente escasos o muy jerarquizados. Para demostrarlo, casi no hay mejor terreno que el de la escuela. Si bien desde hace más de cincuenta años las políticas escolares –en Francia y otros lugares– apuntan a la igualdad de oportunidades en materia educativa y los medios asignados a la enseñanza han experimentado un considerable aumento,[4] y si bien se ha eliminado una gran cantidad de obstáculos financieros que dificultaba el acceso a los estudios secundarios y superiores, la escuela sigue siendo una máquina de producir desigualdades y de reproducirlas entre las generaciones.

Hasta comienzos de la década de 1960, las desigualdades escolares estaban inscritas en la organización misma de la escuela, que yuxtaponía la escuela del pueblo a la de la burguesía. En ese modelo del elitismo republicano, sólo algunos becarios heroicos escapaban a su destino social, porque las clases sociales, como los sexos, estaban separadas en la escuela y no participaban en la misma competencia. Poco a poco ese sistema fue reemplazado por una escuela común: todos los niños ingresan a la misma primaria y luego al mismo colegio "único", y se los orienta en las diversas formaciones secundarias y superiores en función de su desempeño, su mérito y sus proyectos. A priori, la escuela se ha vuelto mucho más igualitaria y la cantidad de egresados se ha multiplicado; los hijos de las clases populares han accedido al liceo y a la universidad, y la reválida de la secundaria se ha convertido en el título básico, que obtiene cerca del 70% de cada franja etaria. En consecuencia, es casi indiscutible que, desde un punto de vista global, la masificación escolar constituyó una democratización del acceso a los estudios. Un bien escaso –los estudios prolongados luego de la escolaridad obligatoria– se ofreció a todos

4 De 1980 a 2012 el costo medio de un alumno pasó de 4600 a 8330 euros. Véase INSEE (2013).

(o casi todos). Las niñas y las jóvenes fueron las grandes beneficiarias de ese extenso movimiento hacia la igualdad.

Pero desde los años sesenta los sociólogos mostraron que no bastaba con ampliar el acceso a los estudios secundarios, garantizar su gratuidad y suprimir algunos obstáculos económicos que dificultaban el acceso a los estudios superiores, para que el ideal de la igualdad de oportunidades se hiciera realidad (el ideal de una selección escolar que sólo se basara sobre el mérito y el talento, supuestamente repartidos entre todos los alumnos de manera aleatoria por un dios benévolo).

De hecho, el rendimiento escolar de los alumnos depende demasiado de los recursos culturales de sus padres para que la pura igualdad de oportunidades no sea una ficción. A pesar de la democratización del acceso a los estudios, las desigualdades sociales siguen teniendo peso en la trayectoria de los alumnos. Ricos y pobres, burgueses y obreros no cursan los mismos estudios y, al cabo de estos, los "vencedores" y los "vencidos" de la selección escolar se distribuyen siempre en función de sus orígenes sociales (Duru-Bellat, 2002). Es lo que Pierre Merle (2009) llama "democratización segregativa". Si bien todos los niños se inscriben en la misma competencia escolar, los alumnos de las *grandes écoles** y de las formaciones prestigiosas y rentables disfrutan en el aspecto social de una posición mucho más favorecida que los de las formaciones profesionales y los programas universitarios masivos.

Podríamos dejar las cosas en ese punto y pensar que las desigualdades escolares son consecuencia directa de la distribución desigual del "capital cultural" y de la proximidad de la cultura escolar y la cultura "burguesa". En el fondo, mientras haya desigualdades sociales, la escuela no podrá sino reflejarlas y reproducirlas de generación en generación. La hipótesis de una elección de la desigualdad, por lo tanto, no sería necesaria.

* Escuelas de élite a las cuales se ingresa después de aprobar un riguroso examen de ingreso. Preparan a los jóvenes para ocupar altos cargos en el empresariado o en la función pública. [N. de E.]

Pero esta representación no es del todo satisfactoria. Sabemos que el espectro de las desigualdades escolares no es el reflejo exacto de la amplitud de las desigualdades sociales. Desde el punto de vista escolar un país como Francia es, por ejemplo, mucho más desigualitario de lo que harían suponer las meras desigualdades sociales: las diferencias de rendimiento entre los alumnos son mayores de lo que cabría presumir a partir de las desigualdades sociales iniciales. Además, en Francia las desigualdades escolares se reproducen entre las generaciones de manera mucho más clara que lo que sucede en países comparables y a veces socialmente más desigualitarios (Baudelot y Establet, 2009). Las pruebas PISA nos recuerdan con frecuencia que, en comparación con las desigualdades sociales, los resultados de la escuela francesa son peores de lo que deberían ser. Esta constatación nos invita a pensar que los actores obran, y que sus elecciones agravan bastante las desigualdades. En todo caso, la escuela no es el receptáculo pasivo de las desigualdades sociales: la "caja negra" escolar opera, al igual que todos los actores concernidos.

Desde luego, estamos muy apegados a la igualdad de oportunidades escolares, tanto más cuanto que la escuela, en Francia más que en otros lugares, ha sido portadora de una promesa de justicia social. Pero, al mismo tiempo que la masificación escolar abrió las puertas de la escuela, desplegó una competencia generalizada en la cual cada uno está interesado en obtener los bienes escolares más escasos y rentables en el mercado de trabajo. Cuando lo esencial de la selección escolar se hacía con anterioridad a la escuela y los títulos sólo tenían un papel decisivo para los herederos y algunos becarios, la competencia era débil. Los habitus familiares podían actuar naturalmente y el valor de los títulos era garantizado por su escasez relativa, mientras que los niños no diplomados accedían pese a todo a los empleos ofrecidos por la industria, la agricultura y lo que todavía no se daba en llamar los "servicios".

Todo cambia cuando los títulos se tornan indispensables y todos son útiles, sea para ascender, sea para mantener una posición, sea para no quedar marginado cuando la carencia de un diploma condena casi automáticamente a la precariedad y el desempleo. De los ochocientos mil alumnos matriculados en el primer año del ciclo medio en 1995-1996, doscientos mil abandonaron; el 53% de ellos no tiene ningún título y el 23% sólo cuenta con el otorgado al final de ese ciclo. Sabemos desde ya que esos alumnos tendrán una vida profesional más difícil que aquellos de sus compañeros que obtuvieron títulos superiores (INSEE, 2013).

COMPETENCIA Y ELITISMO

Los padres saben que el desempeño escolar de sus hijos tendrá un papel decisivo en su futura trayectoria social, y que los títulos tienen mucha influencia en el acceso al empleo y el nivel de ingresos (Dubet, Duru-Bellat y Vérétout, 2010). Todo deriva del hecho de que el valor de esos títulos sólo es relativo; depende de su escasez, de su selectividad y de su adecuación real o presunta a un segmento del mercado de trabajo. La "elección de la desigualdad", que cada cual se ve en la necesidad de hacer, es mucho más paradójica si se tiene en cuenta que se basa en un principio de justicia indiscutible: la igualdad de oportunidades meritocrática. Porque creemos en la igualdad de oportunidades y estimamos que los obstáculos sociales al éxito escolar deben eliminarse, la competencia continua se ha convertido en regla y todos están interesados en ahondar sus diferencias.

Las familias informadas ya no cuentan con la homogeneidad y la unidad de la escuela republicana, ni con la mera fuerza de los habitus familiares; deben hacer de todo para que sus hijos tengan éxito, y lo tengan en mayor medida que los otros. Las estrategias a las que se apela son bien conocidas. Hay que

elegir la mejor escuela, pública o privada. Si el distrito escolar no es favorable hay que mudarse, escoger la educación privada, iniciar un trámite de excepción. Sea como fuere, hay que huir de los establecimientos populares cuando se sabe que su nivel de exigencia y de éxito es demasiado pobre. Hay que escoger las mejores orientaciones y las disciplinas que hacen una diferencia. Hay que intentar que los niños estén un año adelantados y estimular los aprendizajes precoces. Hay que procurar que los esparcimientos infantiles y juveniles favorezcan el éxito escolar. No hay que vacilar en pagar clases de apoyo.

Las familias ya no pueden dejar que se ocupen otros; se movilizan alrededor de un éxito que terminará por ofrecer ventajas cruciales a sus hijos. En tanto que las "antiguas" desigualdades escolares se apoyaban en grandes categorías sociales y culturales y en la desigualdad de acceso a los estudios secundarios, las "nuevas" se fundan en pequeñas desigualdades iniciales, siempre las mismas, pero que se suman y se multiplican hasta generar grandes desigualdades al final del camino. La herencia cultural ya no basta: también es preciso que las familias manejen con el mayor cuidado posible la escolaridad de sus hijos. Vista la incertidumbre que se cierne sobre este tipo de competencia, a menudo todo transcurre en un clima de estrés y vaga culpabilidad. ¿Quién no ha participado alguna vez de esas conversaciones en que los padres describen su malestar cuando se ven obligados a elegir las desigualdades escolares y, en cierta medida, "trampear" y violar sus propios principios? ¿Quién no ha escuchado a docentes criticar el "consumismo escolar" de los padres, sin dejar de reconocer que estos no son los últimos en entregarse a ello?

La suma de esas muchas estrategias no deja de tener efectos sobre el propio sistema escolar. Mientras que la escuela republicana malthusiana se basaba en un sistema fuertemente dividido en niveles de formación, cada uno de los cuales era muy homogéneo, la masificación competitiva multiplicó los clivajes y las jerarquías dentro del sistema educativo. Todas

las diferencias se convierten en desigualdades. No todas las disciplinas valen lo mismo, porque algunas son más selectivas que otras. No todas las orientaciones valen lo mismo y, cuanto más selectivas son, mayor demanda tienen. No todos los establecimientos valen lo mismo, en función de su reclutamiento, su reputación y los sistemas de evaluación. No todas las formaciones universitarias valen lo mismo, y otro tanto puede decirse de las escuelas y los cursos preparatorios.

En esas desigualdades sutiles se producen y se reproducen las desigualdades sociales. Es allí donde estas se refuerzan, porque el valor de un título obedece siempre a su desigualdad relativa. Detrás del decorado de un mundo escolar relativamente homogéneo, se despliega un sistema de selección en el cual no es difícil predecir los orígenes culturales y sociales de los "vencedores" y los "vencidos". El sistema escolar francés no es elitista porque seleccione élites: todos los sistemas lo hacen y las élites no son vanas. Es elitista porque el modo de producción de las élites rige todas las jerarquías escolares y todo el sistema de formación, y porque determina la experiencia escolar de todos, incluidos los que ignoran la existencia misma de las formaciones de élite.

A fin de cuentas, la propia oferta escolar se torna desigualitaria. A decir verdad, no sólo no todos los alumnos entran a la misma escuela, sino que los más favorecidos acceden en general a formaciones más onerosas y de mejor calidad que las otras: los docentes tienen mayor antigüedad, las opciones son más numerosas, los estudios son más prolongados.

Parecería equitativo equilibrar la distribución de los medios y, en un período difícil, desvestir un poco a un santo para vestir un poco a otro. En ello se conjugan a la vez los intereses bien entendidos y la creencia más o menos ingenua en la justicia meritocrática. Los grupos sociales y los segmentos del sistema escolar que sacan ventaja de esas desigualdades consideran que no es posible tocar la arquitectura de un sistema que, según dicen, ha dado pruebas de su valía. Cada uno protege su territorio en nombre de la defensa de la gran

cultura, del porvenir de la nación y, a veces, de la defensa de los más meritorios, porque podría parecer normal que los mejores alumnos recibieran más recursos, como en los cursos preparatorios. A lo sumo, se aceptará que ciertos dispositivos específicos permitan a algunos alumnos humildes incorporarse a las formaciones elitistas, a condición de no poner en entredicho el orden de las jerarquías del sistema.

El riesgo político que implica cambiar las reglas del juego parece insuperable, como bien lo saben los ministros que se aventuraron a intentarlo. Y la urgencia por modificar las cosas es mucho menor, porque las categorías sociales que pierden en el juego escolar no tienen ni los recursos ni la legitimidad que les permitirían hacer oír sus voces. Por eso, sólo aparecen en el debate escolar bajo la forma de problemas sociales: abandono y violencias escolares, deserciones familiares. De esta forma, parecen haberse convertido en los responsables de su propio infortunio.

CULPAR A LAS VÍCTIMAS

El escándalo del 1% que arrasa con todo adquiere mayores dimensiones por el hecho de que nadie puede pretender tener cien veces más mérito que otro.[5] Sin embargo, esa indignación no implica que no exista una creencia en el mérito individual y en la idea de que gran parte de las desigualdades son justas y justificables. Esta creencia concierne, como es obvio, a todas las "pequeñas desigualdades" que nos distinguen

5 En relación con este punto, rindamos homenaje a Friedrich Hayek. Este explica que las desigualdades generadas por el mercado no tienen ningún contenido moral; obedecen más al azar y a la astucia que a la virtud. Pero habría que aceptarlas porque el mercado libre es, al parecer, el modo de regulación más eficaz de los sistemas económicos y sociales, que se han tornado demasiado complejos para que el Estado se encargue de ellos. Véase Hayek (1976).

a unos de otros en función de los títulos, la intensidad del trabajo, las responsabilidades, la experiencia.[6]

La igualdad y el mérito no sólo no son a priori contradictorios, sino que va de suyo que el verdadero reconocimiento del segundo exige la conquista previa de una igualdad básica a fin de que las circunstancias, y en especial el nacimiento, no borren por completo la expresión personal del talento. Cuando se trata de las "pequeñas" desigualdades de mérito ligadas a la productividad, las calificaciones o la utilidad del trabajo, la defensa de las desigualdades sociales no puede definirse como una elección en favor de la desigualdad que paralice la lucha contra esta en sus grandes manifestaciones. En materia de mérito e igualdad las investigaciones nos informan que los franceses son al parecer más bien "rawlsianos", en el sentido de que procuran combinar el reconocimiento del mérito con la mayor igualdad posible, sobre todo con las desigualdades más beneficiosas para los menos favorecidos (Forsé y Galland, 2011).

Pero el mérito no sólo define criterios de retribución y recompensa de los esfuerzos y la utilidad de cada uno de nosotros. En efecto, sólo merecemos de verdad nuestro mérito si somos absolutamente libres y responsables de lo que nos pasa; de lo contrario, aquel no haría sino reflejar las circunstancias y el azar. Desde ese punto de vista, el mérito es uno de los signos de la salvación. Participa de la ética protestante tal como la definió Max Weber, y sabemos que cuanto más se cree que el mérito es recompensado en la sociedad donde uno vive, como ocurre en los Estados Unidos, más se estima que las desigualdades son aceptables porque cada quien merece la posición que ocupa (Dubet, Duru-Bellat y Vérétout, 2010). Los franceses están menos apegados al mérito que los estadounidenses, y no le atribuyen la misma densidad moral

6 Hay al parecer una especie de consenso acerca del carácter justo de las desigualdades salariales que suelen situarse en el rango de 1 a 4. Véase Piketty (2003: 209-242).

y religiosa. Pero creen lo suficiente en él para pensar que las víctimas de las desigualdades no son necesariamente víctimas inocentes, víctimas con las cuales habría que ser siempre solidario.

El análisis de los sentimientos de injusticia en el trabajo permite comprender el conjunto de las actitudes que llevan a denunciar las desigualdades excesivas, sin manifestar empero ni simpatía ni compasión por quienes, a priori, podrían aparecer como sus primeras víctimas (Dubet y otros, 2006). La gran mayoría de los trabajadores a quienes interrogamos, sea cual fuere su posición social, denuncian los ingresos obscenos del 1%, así como el desempleo, la pobreza, los guetos urbanos, el destino reservado a los indocumentados y las personas sin techo. Denuncian, pues, situaciones y condiciones sociales. Pero, al mismo tiempo, durante las entrevistas individuales y colectivas, resulta evidente que los individuos interrogados manifiestan muy poca compasión y sentimientos fraternales por los desempleados (o, en todo caso, por muchos de ellos), los pobres, los jóvenes de los suburbios, los inmigrantes, los mendigos.

Todos conocemos esos juicios, que no son sólo palabras en una charla de café: al parecer, los desempleados "abusan" de los derechos sociales, los pobres son "casos sociales", los jóvenes de los suburbios "prefieren" los tráficos ilícitos al trabajo, los migrantes "malversan" las prestaciones sociales, los padres "desertan", etc. En resumen, las víctimas de las mayores desigualdades merecen su suerte y no son verdaderas víctimas, a pesar de que esas grandes desigualdades chocan con nuestros principios. Toda vez que esas víctimas estén un tanto alejadas en lo social y provengan geográficamente de otra parte, el sentimiento de solidaridad se extingue frente al rigor de la sospecha meritocrática.

La crítica social realizada en nombre de la igualdad tropieza con la crítica moral del mérito, según la cual las víctimas de las desigualdades más flagrantes son presuntamente responsables de su suerte. Desde la década de 1970 las investigacio-

nes nacionales e internacionales indican que el porcentaje de quienes explican la pobreza por las conductas y la cultura de los pobres no deja de aumentar (Paugam y Selz, 2005: 283-305). La tendencia a culpar a las víctimas se consolida: las encuestas muestran que muchos ciudadanos no desean pagar por aquellos que, a su juicio, no lo merecen. El principio de mérito al que todos adhieren se vuelve contra los que parecen haber renunciado a afirmar su mérito y su dignidad: contra los que, por tanto, no merecen nuestra solidaridad.

Esta economía moral se despliega en toda la sociedad. No imaginemos que las clases populares son indulgentes respecto de quienes están situados debajo de ellas. La economía moral del mérito y la dignidad siempre termina por culpar a las víctimas y por designar los "casos sociales" y a los "inmigrantes" como aprovechadores. De víctimas, estos pasan a ser chivos expiatorios.

EL MIEDO

Al parecer, esta inclinación a culpar a las víctimas se fortalece en la medida en que los más desfavorecidos y frágiles están relativamente cerca y plantean una amenaza de caída social y desclasamiento. Ese riesgo no es menor para los obreros y empleados poco calificados que pierden el empleo; tampoco lo es para los jóvenes que ingresan al mercado de trabajo sin un título. Es real para las madres de familia que se ven solas al día siguiente de una separación y para los hijos que no concretan las ambiciones educativas de sus padres (aunque siempre existan "palancas"), así como para los asalariados afectados por un despido cuando tienen alrededor de cincuenta años, pues cuentan con pocas posibilidades de encontrar otro empleo.

Los riesgos reales de caída y desclasamiento se han transformado en un verdadero pánico moral, pero la abrumadora

mayoría de los franceses no son desclasados ni se encuentran directamente bajo la amenaza de serlo. Cuando apenas el 0,16% vive en la calle, ¡el 60% teme terminar sin techo! Éric Maurin puso en evidencia la distancia que puede haber entre los riesgos objetivos de desclasamiento y el miedo a quedar efectivamente desclasado (Maurin, 2009). Esa distancia es mayor aún debido a que no es infrecuente que la sensación de desclasamiento sea estrictamente relativa: nos sentimos desclasados cuando el puesto ocupado no se ajusta a las expectativas que genera el título, cuando una profesión pierde su prestigio por dejar de ser poco habitual, cuando nuestro barrio pierde algo de su elegancia, etc.

La sensibilidad al desclasamiento es tanto más viva cuanto que los franceses tienen la nostalgia, mucho más que el recuerdo, de una época "milagrosa", durante la cual la prosperidad fordista permitía garantizar el estatus y el empleo de por vida, y las mutaciones económicas hacían de la movilidad social ascendente una especie de regla común. Cada generación tenía la sensación de subir un poco más que la anterior, porque los migrantes solían reemplazarla en los empleos más penosos y peor pagos.

Es fácil comprender que, en un mundo menos estable, en el cual la movilidad social es un poco más elevada que antes, la sensación de seguridad se haya perdido. Pero no es cierto que el desclasamiento amenace al conjunto de la sociedad y en particular a las clases medias mejor protegidas. En 2006 la cantidad de quienes suben en la escala social es superior a la de quienes bajan (15 contra 6,5%) (Moussot, 2006). Aun cuando las cosas sean sin duda más difíciles desde la crisis de 2008, lo cierto es que el tema del desclasamiento de las clases medias, viejo tema de los años treinta, es ante todo una consigna conservadora que invita a proteger a quienes ya están protegidos y a dejar de lado la crítica hacia el centro y las categorías superiores, a expensas de la reducción de desigualdades mayores. Basta con agregar a ello la denuncia del 1% y la culpabilización de las víctimas para que la defensa

de las desigualdades aparezca como una consigna aceptable. Cada cuerpo y cada profesión autodefinidos como "medios", aunque sean más bien superiores que medios, pueden entonces defender su posición en nombre del equilibrio social y liberarse así de un deber de solidaridad para con aquellos a quienes les tocó en suerte una peor situación.

Cuando la adhesión a las pequeñas desigualdades se mezcla con el miedo al desclasamiento, resulta difícil imaginar que pueda constituirse un frente común de combate contra las desigualdades. Ni siquiera las estrategias sindicales parecen escapar a esa lógica. Si el "todos juntos" se impone cuando hay que defender el empleo o rechazar o negociar un plan de despidos, las luchas más banales y menos visibles apuntan con mucha frecuencia a defender posiciones adquiridas o desigualdades profesionales que parecen justas. Se hace que los riesgos recaigan en los precarios y los subcontratistas, sin que los núcleos duros del asalariado se movilicen.

Ahora bien, una gran parte de las desigualdades salariales obedece menos a los propios salarios que a los tiempos parciales de trabajo, que explican por sí solos el 85% de diferencia entre el 25% mejor pago y el 25% peor pago. En lo concerniente a las diferencias de salarios entre las mujeres y los hombres, el tiempo de trabajo explica el 50% de la brecha (INSEE, 2013). Como es obvio, sería absurdo y completamente injusto atribuir a los sindicatos la responsabilidad de esa fragmentación del mercado laboral, pero es forzoso constatar que, a despecho de una voluntad proclamada, las organizaciones sindicales movilizan con mayor facilidad a los asalariados en defensa de las posiciones y las desigualdades adquiridas antes que para cuestionar estas últimas. Los asalariados tienen miedo, sin duda, de perderlo todo si renuncian a las protecciones estatutarias para compartir los riesgos, pero no es ilegítimo pensar que defienden también las desigualdades de las que se benefician. Basta con observar de qué manera el mundo de la investigación y la enseñanza superior ha terminado por adaptarse a los contratos precarios,

los reiterados posdoctorados, los empleos de instructores e investigadores por contrato, para convencerse de la adhesión a las desigualdades tenidas por justas y legítimas.

Como sea, se pelea menos contra esos estatus precarios que por la defensa celosa de un estatus que a todos tanto les costó conseguir. El hecho de que la defensa más vigorosa de los estatus se identifique a veces con la de la República y el rechazo de Europa y la globalización (Goux y Maurin, 2005), y recupere el vocabulario de la lucha de clases, no puede ocultar los combates más sutiles por el mantenimiento de las desigualdades, de las que prácticamente nadie se siente responsable.

En una sociedad democrática, y sobre todo en Francia, donde las encuestas destacan sin cesar la adhesión a la igualdad, es poco frecuente que los ciudadanos peleen explícitamente por las desigualdades. La "elección de la desigualdad" no es, pues, una elección ideológica reivindicada como tal; es un conjunto de prácticas que sería inútil condenar desde un punto de vista estrictamente moral, porque los individuos tienen a menudo "buenas razones" para actuar así y están atrapados en juegos sociales que apenas dominan. La cuestión es más bien tratar de comprender por qué el sentimiento solidario que induce a querer la igualdad de todos se ha debilitado tanto, y saber qué es lo que podría fundar hoy una movilización en favor de la solidaridad. La distancia creada entre el principio de igualdad y las desigualdades sociales invita, por tanto, a interrogarse acerca de los fundamentos de la solidaridad y, en particular, sobre sus dimensiones simbólicas e imaginarias: la fraternidad.

2. La solidaridad como condición de la igualdad

La creencia en la igualdad fundamental de todos es necesaria, pero no basta cuando se trata de la búsqueda activa de la igualdad social, que se funda en lazos y sentimientos de solidaridad, semejanza y fraternidad. Puedo desear la igualdad social de aquellos a quienes me siento próximo y relativamente semejante, de aquellos cuya igualdad me incumbe y por los cuales acepto "pagar" y renunciar a los beneficios de las desigualdades mayores. Sin esos lazos prácticos e imaginarios, el reconocimiento de la igualdad fundamental –"los hombres nacen libres e iguales"– no nos compromete necesariamente a buscar una *igualdad real*.

Podemos admitir sin el menor reparo que los habitantes de un país lejano son nuestros iguales, sin sentirnos obligados a hacer el más mínimo sacrificio en su favor. Bajo la influencia de la emoción y la compasión, de un sentimiento de "humanidad común", nos movilizaremos, haremos una donación, eligiendo sus destinatarios y teniendo presente la causa defendida, pero difícilmente nos comprometamos a largo plazo y en forma de obligación. Puede decirse incluso lo contrario: esa donación será la manifestación de nuestras convicciones y nuestra libertad, lo cual le confiere su grandeza. Pero la solidaridad –al menos a escala nacional– no se define por la donación y la generosidad, sino por el compartir cotidiano y por un conjunto de obligaciones, deudas y acreencias en favor de aquellos a quienes no conocemos pero de los cuales nos sentimos responsables.

LOS FUNDAMENTOS DE LA SOLIDARIDAD

De manera clásica, las teorías sociales y políticas consideran que la solidaridad se apoya sobre tres pilares. El primero es la interdependencia de las actividades económicas y sociales, la división del trabajo en virtud de la cual necesitamos los unos de los otros, porque no podemos hacer todo nosotros mismos. La división del trabajo crea naturalmente lazos de solidaridad bajo la forma del "dulce comercio" y el interés bien entendido. Ese es uno de los grandes relatos de la modernidad, el del aumento continuo de la división del trabajo, la complejidad y la ampliación de los lazos de interdependencia. Como los individuos se especializan cada vez más, intervienen en mercados cada vez más abiertos y dependen cada vez más de grupos y personas remotas, la tela de la solidaridad funcional no deja de extenderse. Tanto para Bernard Mandeville como para los sansimonianos las sociedades son colmenas cuyas abejas son solidarias entre sí, porque todas dependen de una colmena que es más que la suma de todas ellas.

El segundo pilar (o la segunda familia de teorías de la solidaridad) es de naturaleza más política, y podría tener sus orígenes en las teorías de Hobbes y la filosofía política de la Ilustración. Habida cuenta de su carácter egoísta, agresivo y hostil por naturaleza, los hombres han aceptado ser solidarios y renunciar a su propia violencia para dejar el monopolio de esta en manos del soberano. El contrato suscrito entre cada súbdito y el soberano garantiza la solidaridad del primero. La solidaridad es en primera instancia de índole política, y las revoluciones democráticas constituyen un cambio en la naturaleza del contrato, porque el monarca cede el lugar al pueblo soberano. En ese caso, la solidaridad procede de un acuerdo político.

La tercera familia teórica funda la solidaridad en un registro más simbólico, un imaginario de esta que es posible definir como la fraternidad. Para decirlo simplemente, somos solidarios porque adherimos a mitos, relatos y símbolos que nos constituyen como "hermanos". El primero de esos relatos es de naturaleza religiosa, y afirma que los hombres son hermanos porque descienden del mismo ancestro o son "hijos" e "hijas" del mismo Dios. Una de las intuiciones quizá más fuertes de los padres fundadores de la sociología, y en particular de Durkheim, es la afirmación de que lo social es de naturaleza religiosa, aun cuando la modernidad haya podido hacer de él una religión sin dioses y sin creencias estrictamente religiosas. Ya sea que se funde en la religión, la nación o el pueblo soberano, la construcción simbólica de la solidaridad apela en todos casos a una comunidad imaginaria y "sagrada", en cuyo nombre se presta juramento, una fraternidad representada por símbolos y ritos religiosos, sociales y patrióticos.

Es evidente que ninguna de estas tres teorías de la solidaridad (o de la fraternidad) es autosuficiente, puesto que todas se combinan y las filosofías políticas no dejan de articularlas entre sí. Los sociólogos han convertido incluso en una especialización el hecho de destacar que la división del trabajo (o el mercado) debe ser regulada por acuerdos previos, "valores", leyes y convenciones que garanticen los contratos. El propio contrato político se basa en una obligación cívica inscrita en una comunidad que despliega un imaginario de la fraternidad. En la "comunidad de los ciudadanos", los sentimientos de solidaridad preceden a los contratos y los derechos y los acompañan (Schnapper, 1994).

> Para que los hombres se reconozcan y se garanticen mutuamente derechos, es preciso que se quieran, que, por alguna razón, se aprecien unos a otros y aprecien una misma sociedad de la que forman parte (Durkheim, 1978: 91).

Para decirlo con otras palabras, si las sociedades se constituyen en virtud de lazos de interdependencia y contratos políticos,

esos lazos y esos contratos exigen la existencia previa de la "institución imaginaria de la sociedad", según la expresión de Cornelius Castoriadis (1975).

LOS RELATOS DE LA FRATERNIDAD

Esta breve evocación de las teorías de la fraternidad hace hincapié en el hecho de que la solidaridad no procede exclusivamente del funcionamiento económico y los acuerdos políticos. Con anterioridad a esta vida social, la solidaridad se apoya también en creencias y representaciones, y si los individuos aceptan a veces pesados sacrificios en nombre de la fraternidad es porque ese imaginario tiene mucha más fuerza que la mera defensa de los intereses y las leyes. Morimos más "de buena gana" por nuestra fe o nuestra patria que por nuestra libertad, y más "de buena gana" por nuestra libertad, sobre todo cuando la identificamos con la de una nación, que por nuestros intereses.

Es preciso admitir, entonces, que, si los relatos de la fraternidad son mitos y construcciones, "novelas" e historias que nos contamos, son eficaces porque los individuos creen en ellos, y muchas veces creen incluso tanto en ellos que ignoran que son creencias. Como estos relatos de la fraternidad se mezclan hasta confundirse con las identidades y las subjetividades de los grupos y los individuos, se convierten en una segunda naturaleza, un "nosotros" colectivo al que se engancha la multitud de los "yo" que los componen. En su lengua y sus acentos, en sus gustos y las mil connivencias compartidas, cada uno de nosotros, por individualista y autónomo que sea, participa en alguna medida de esos relatos e imaginarios.

Por ser de orden simbólico y casi mágico –no racional, en todo caso–, el tema de la solidaridad entendida como fraternidad llegó a ser a veces la parte maldita del pensamiento social. Nos gustaría que nuestros lazos y apegos procedieran

sólo de nuestra libertad, nuestra razón y nuestra voluntad. También hay que decir que, desde el siglo XVIII, la reducción de la vida social a la comunidad familiar "natural", a la comunidad religiosa o a la nación es el gran tema del pensamiento conservador y reaccionario, antimoderno, antidemocrático y antiindividualista. No se trata, pues de reducir la vida social a la solidaridad, a lo que hace que los individuos se perciban como semejantes y ligados unos a otros.

Al mismo tiempo, es difícil ignorar que la igualdad exige un *sentimiento elemental de fraternidad*. Para retomar las categorías de Durkheim, la "solidaridad orgánica" de las sociedades individualistas modernas no puede prescindir del todo de un fondo de "solidaridad mecánica", mítica e imaginaria. Justamente porque las sociedades modernas nos hacen cada vez más diferentes y singulares, porque ya no creemos en los mismos dioses y porque venimos de horizontes muy diversos, los sentimientos y las representaciones de la fraternidad nos resultan cada vez más necesarios.

La sucesión de los "grandes relatos" de la fraternidad es conocida. Está el de los dioses domésticos y los ancestros comunes, sobre los cuales se apoyan fraternidades relativamente restringidas: "Los dioses no son sino los pueblos pensados simbólicamente" (Durkheim, 1975: 27). Está el de las religiones universales que fundan una comunidad de creyentes, una fraternidad igualitaria "fuera del mundo", decía Louis Dumont, pero una igualdad progresivamente trasmutada en apelación a los "derechos naturales". Y está, por último, el de la nación presentada como el marco "natural" de los lazos de solidaridad de las sociedades modernas y democráticas.

A pesar de las rupturas revolucionarias, se imponen las continuidades simbólicas. Como decía Mirabeau:

> No necesito agregar que será necesario otorgar una gran solemnidad a esa adopción de la patria; pero lo diré: estas son las festividades que convienen de ahora en más a un pueblo libre, estas son las ceremonias

> patrióticas, y por consiguiente religiosas, que deben recordar a los hombres, de manera esplendente, sus derechos y sus deberes (Riquetti, 1822: 485-86).

La democracia exige entonces sentimientos patrióticos "sagrados", porque la afirmación de los derechos universales se despliega contra el telón de fondo de un imaginario fraterno y de relatos nacionales. Sabemos que esas comunidades imaginarias fueron producidas de mil maneras por Estados, burguesías, comerciantes, clérigos heterodoxos, aventureros, generales, escritores, músicos, poetas y, hasta hoy, historiadores (Anderson, 1996). Y sabemos que ninguna necesidad y ningún destino histórico exigían que las naciones fueran lo que han llegado a ser. No importa: esos imaginarios son una de las dimensiones esenciales de la solidaridad.

Al respecto, hay que resistirse a la tentación de trazar una oposición demasiado radical entre Herder y Renan, las concepciones comunitarias y románticas de la nación y las concepciones más políticas y cívicas, la "sangre" y el "suelo", la "cultura" y la "voluntad" (Hermet, 1996). El "plebiscito de todos los días" que, según el parecer de Renan, define a la nación francesa no impide que esta sea –también dice él– un "alma" y un "principio espiritual":

> Una nación es, pues, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y los que todavía se está dispuesto a hacer. Supone un pasado; sin embargo, se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común (Renan, 1992: 54-5).

Renan aclara que ese consentimiento exige el olvido de los desgarramientos pasados, la matanza de San Bartolomé o la cruzada de los albigenses, lo cual implica que cada uno decida "olvidarlos" en beneficio de un relato nacional más consensual.

Como escribía Marcel Mauss, a quien no se puede sospechar de nacionalismo agresivo: "Estas dos nociones, patria y ciudadano, no son, en el fondo, más que una y la misma institución, una y la misma regla de moral práctica" (Mauss, 1969: 593).

IGUALDAD/FRATERNIDAD

La comunidad convertida en comunitarismo, la religión convertida en integrismo, la nación convertida en nacionalismo, xenofobia y guerra, son el lado oscuro de la solidaridad, cuando la fraternidad de unos exige la exclusión y hasta el exterminio de otros. La historia invita a desconfiar de una concepción encantada de las dimensiones imaginarias y simbólicas de la solidaridad. Sin embargo, no hay combate por la igualdad que no esté profundamente asociado a la afirmación de una fraternidad elemental.

Las definiciones simbólicas e imaginarias de la solidaridad generan obligaciones de reciprocidad y reparto necesarias para la búsqueda de la justicia y la igualdad, a la vez que ofrecen recursos subjetivos a los individuos (Sandel, 1999). Si la igualdad social puede llegar a ser un imperativo, es porque el relato de la religión o la nación declara que somos "hermanos". Las connivencias implícitas de la pertenencia a la comunidad son recursos de la resiliencia contra las desigualdades y el desprecio más brutales. La historia de los movimientos sociales lo demuestra sin cesar: las mayores movilizaciones y luchas asocian casi siempre la conciencia de clase, o de la dominación, a la conciencia nacional.

De la primavera de los pueblos en 1848 al movimiento de Solidaridad en Polonia en la década de 1980, pasando por las luchas de los afroamericanos, los movimientos de liberación de los pueblos colonizados y las primaveras árabes, los combatientes de la igualdad no dejan de decir: "Somos el pueblo dominado y somos la nación". Y aun con más frecuencia, dicen:

> Somos el pueblo excluido de la nación, y porque pertenecemos a esta nación es legítimo el combate por la igualdad y por nuestros derechos; los que nos dominan se han apropiado de la nación, en tanto que nosotros somos su corazón. La explotación de los trabajadores es mucho más escandalosa porque son ellos quienes producen las riquezas nacionales, y la opresión, mucho más intolerable porque nosotros somos ciudadanos.

En general, el movimiento obrero se esforzó por desbordar las meras solidaridades de clase en nombre de su capacidad para encarnar el interés nacional.

Los grupos discriminados se apoderan de los relatos nacionales y los repertorios imaginarios para denunciar la injusticia de su suerte (Lamont y Mizrachi, 2012b). "No sólo porque nuestro mérito no es reconocido es injusto discriminarnos; también lo es porque somos ciudadanos de un mismo país y porque participamos de la comunidad y de su historia." De manera general, los individuos discriminados, cuanto más se definen como ciudadanos, más adhieren a los valores centrales de la sociedad, mejor hablan su lengua, mayor escolarización han tenido y mejor formación han recibido, con tanto mayor vigor reivindican la igualdad (Dubet y otros, 2013). La protesta se apoya en los recursos subjetivos de los relatos de la solidaridad y, por todas partes, se oponen los patriotismos de la inclusión a los nacionalismos del rechazo. En función de los intereses y los conflictos de clase, los relatos de la solidaridad se convierten en una de las apuestas de las luchas sociales: ¿quién puede encarnar y asumir el imaginario de la fraternidad?

Los progresos del Estado de bienestar nunca fueron tan grandes como al cabo de las guerras. En las batallas y la resistencia y bajo los bombardeos se generan sentimientos de fusión nacional y patriótica que también son llamados a la igualdad social. El sacrificio de los muertos debe reconocerse

como una donación a la comunidad, que exige, a cambio, una igualdad más íntegra. En nombre de la fraternidad de las trincheras, los Compañeros de la Nueva Universidad se embarcaron resueltamente en el combate por la democratización de la escuela, y en 1947 el plan Langevin-Wallon propuso abrir la enseñanza secundaria a las clases populares. Los grupos marginados, como las mujeres o los sujetos coloniales, reivindicaron una igualdad más amplia en nombre de su aporte al esfuerzo de guerra.[7] El plan Beveridge de organización del Estado de bienestar se lanzó en Gran Bretaña en 1942; en Francia, el Consejo Nacional de la Resistencia planteó en 1944 los fundamentos de la seguridad social universal. En todas estas circunstancias, las solidaridades se amplían y la igualdad social se impone como un imperativo político.

MALESTARES EN LA SOLIDARIDAD

La situación actual no debe juzgarse en comparación con esos momentos de fusión y movilización excepcionales. La sociedad francesa no está disgregada ni es anómica y, a pesar de lo que dicen los relatos de la decadencia y la crisis, la vida social se desenvuelve en ella de manera relativamente apacible y ordenada. Los conflictos sociales y las luchas políticas pueden incluso considerarse como signos de buena salud. Pero también está claro que los franceses sienten que la solidaridad padece un profundo malestar.

Es indudable que no hay que atribuir a la opinión, las encuestas y las elecciones más importancia de la que tienen; son

7 A menudo fueron los que "se dieron a la patria", sin que esta los reconociese, quienes se convirtieron en los dirigentes de los movimientos de liberación, volviendo en contra de la nación colonial el modelo con el cual esta había parecido identificarse y del que los había excluido.

demasiado fluctuantes, están demasiado ligadas a las coyunturas económicas y políticas breves y al clima del momento para apuntalar con solidez un análisis. Pero cuando los datos de las elecciones y las encuestas se repiten con obstinación, es difícil ignorarlos. Si bien la confianza no tiene todas las virtudes que a veces se le adjudican, sobre todo desde el punto de vista del desarrollo económico, lo cierto es que su ausencia representa un gravoso peso sobre los sentimientos de solidaridad. Aunque la democracia exija un poco de desconfianza o, en todo caso, de vigilancia sobre los representantes elegidos y los dirigentes, ¿cómo no lamentar una "organización de la desconfianza"? (Rosanvallon, 2006).[8] Muchos ciudadanos no votan; otros votan por formaciones que denuncian al "sistema" sin pretender gobernar y, en especial, los electores suelen votar "en contra" en lugar de apoyar partidos y programas.

Las encuestas son aún más impresionantes. Con sólo un 58% de confianza global, los franceses se sitúan entre los últimos en esta materia, en el mismo nivel que los turcos y los portugueses. La mitad de los franceses piensan que los desempleados no hacen el esfuerzo de buscar trabajo, contra un 15% de los suecos, un 18% de los daneses y un 35% de los alemanes. El 62% estima que los "otros" perciben de manera ilegítima asignaciones o aportes a los que no tienen derecho. El 52% cree que no es posible llegar al poder sin ser corrupto, contra el 20% de los alemanes, estadounidenses e ingleses. Lo cual no impide a los electores votar a personalidades políticas ya condenadas por corrupción. A la crisis de confianza se suma una desconfianza más solapada hacia los otros, todos los otros. Según las encuestas, la civilidad y la sociabilidad estarían en ruinas. Para el 79% de los individuos encuestados, "nunca es poca la prudencia cuando hay que tratar con los otros".[9] El 75% de las personas piensa que "las relaciones entre la gente son malas", y la proporción sube al 89% en las clases populares y al 93% en los electores del Frente Nacional, en tanto que el "respeto" sería el primero de los valores para el 66% de los electores de derecha y el 58% de los de izquierda.[10]

8 Véase también Algan y otros (2012).
9 Encuesta de Ipsos-Steria, *Le Monde*, 22 de enero de 2014.

Una encuesta de Ipsos publicada en *Le Monde* en diciembre de 2013 revela que, para los franceses, la cohesión social está amenazada por las desigualdades (38%), la crisis (34%), los extremismos religiosos (28%) y el individualismo (26%). Esas inquietudes se transforman en miedo cuando se constata que el 55% teme caer en la pobreza y, por lo tanto, ganar menos del 60% del ingreso medio. Durante un período más prolongado que el de las encuestas, Francia se caracteriza al parecer por el hecho de que el alza del nivel de ingresos no se traduce en un alza del nivel de satisfacción (Senik, 2010). Si a esto se agrega la obsesión por la declinación del país que manifiesta el 74% de las personas interrogadas, lo menos que puede decirse es que la confianza no ha acudido a la cita.

La proporción de quienes estiman que en Francia hay demasiados extranjeros pasó del 49% en 2009 al 67% en diciembre de 2013, mientras que el voto por el Frente Nacional está cada vez más desconectado de la cuestión de los inmigrantes (Le Bras y Todd, 2013). La confianza en las instituciones políticas cae cuando estas parecen más alejadas: llega al 62% en favor del consejo municipal, al 36% para la Asamblea Nacional y al 22% para la Unión Europea.[11]

Podrá aducirse que las encuestas no son más que el reflejo del humor y que el espíritu de la época se decanta por un negro pesimismo en lo que se refiere a la sociedad, en tanto que los franceses no se declaran tan desdichados cuando se trata de su propia suerte. Podrá aducirse que la gente se muestra muy solidaria con sus allegados y que las familias ampliadas

10 Encuesta de Viavoice, en François Miquet-Marty (2013).
11 Encuesta de Opinion Way/CEVIPOF, *Le Monde*, 14 de enero de 2013.

siguen siendo sólidos vectores de dones y contradones. Pero esta disyunción entre lo que se vive y lo que se percibe del mundo social es también una muestra de desconfianza, porque revela una disociación entre las pruebas colectivas y las apuestas individuales, esto es, el sentimiento de no reconocerse en la sociedad y sus representaciones. Cuando las encuestas hacen preguntas más precisas, las respuestas distan de ser mucho más alegres. Si el 57% de los franceses estima que el impuesto es un acto ciudadano, el 43% no cree lo mismo y el 74% considera que su aporte al sistema es mayor que el beneficio que obtiene de él. El 54% de los individuos encuestados afirma que la fiscalidad incrementa las desigualdades, mientras que el 45% "comprende" el exilio fiscal y sólo el 32% considera legítima la contribución social generalizada [CSG].[12]

Aun cuando distingamos lo que hay de exceso y admitamos que las encuestas permiten manifestar el mal humor, todos estos datos son lo bastante convergentes para que no pueda ignorárselos. El sentimiento de solidaridad está en problemas. Para ser más preciso, es desdichado: es probable que los individuos sufran al ver el grado de debilidad que alcanzó la fraternidad, a pesar de que existen numerosas manifestaciones de las solidaridades más inmediatas en las familias, los barrios, las aldeas cuando catástrofes naturales y tragedias sociales revelan mayor generosidad de lo que dicen las encuestas. Al mismo tiempo, los militantes asociativos tienen la impresión de chocar contra un muro de indiferencia, mientras muchos individuos se sienten abandonados por las instituciones y los otros (Duret, 2004).

En relación con este punto, el retorno del "pueblo" y los populismos debe entenderse por lo que es. Por un lado, el populismo es una reacción de repliegue y exclusión, dado que sólo contempla la construcción de una fraternidad a través

12 Encuesta de Ipsos, *Le Monde*, 15 de octubre de 2013.

del rechazo de quienes no son semejantes, la denuncia de la "traición" de las élites y el sueño de la vuelta a un pasado idealizado. En ese sentido, participa de la destrucción de la solidaridad al crear sin descanso enemigos internos. Por otro lado, los populismos también involucran deseos de solidaridad que movilizan "grandes relatos" convertidos en encantamientos: el relato de la nación como comunidad, para la tradición de extrema derecha, y el del pueblo-clase, para una tradición más republicana. Si se impone la denuncia de las ideologías populistas, los deseos de solidaridad que estas pueden expresar de manera perversa no deberían abandonarse a los demagogos, así como no podemos consolarnos con la consideración de que la desconfianza y el pesimismo son simples rasgos del "carácter nacional" o meras reacciones ante la crisis económica.

Los lazos y los sentimientos de solidaridad no son datos naturales de la historia y la cultura, aunque se tienda a percibirlos de este modo. Son el producto de largas construcciones económicas y políticas, pero también de prolongadas construcciones de relatos que terminan por forjar los imaginarios de la fraternidad necesarios para los progresos de la igualdad. Si creemos que la igualdad es a la vez un valor esencial y una manera de hacer que la vida social sea más vivible y más autónomos los individuos, hay que volver sobre esos modelos para observar lo que se deshace y, al mismo tiempo, lo que está formándose ante nuestra vista, más allá de una sensación de crisis que parece arrastrarlo todo.

3. De la integración a la cohesión

Si la mayoría de los franceses parecen hoy tan pesimistas, con frecuencia no tanto con referencia a sí mismos como respecto de la sociedad donde viven, no es sólo por las dificultades de la situación económica. Esta no siempre es mejor en las sociedades vecinas. Y no es únicamente porque tengan el recuerdo lejano de la "Gran Nación" que iluminaba el mundo a fines del siglo XVIII. Tienen la sensación más profunda y más íntima de ver deshacerse ante sus ojos una representación muy particular de la propia sociedad. A través del tema obsesionante de la "crisis", viven como experiencia personal el agotamiento de una figura de la vida social construida en torno a la combinación de varios mecanismos de integración. Si hay un imaginario social francés, es sin duda el de haber constituido una *sociedad integrada*, más allá de sus desgarramientos y conflictos, por su Estado, su cultura y sus instituciones republicanas. La solidaridad estuvo durante mucho tiempo adosada a la imagen de una sociedad pesada, pero protectora.

Con la integración social pasa hoy lo que pasaba ayer con la comunidad tradicional: parece irremediablemente desaparecida, sin que se perciba con claridad la naturaleza del mundo social hacia el cual nos encaminamos. Desde hace unos veinte años, es la Francia industrial de la década de 1960 la que ocupa la mayoría de las veces el lugar atribuido, en el siglo XIX, a la "Francia eterna" de los terruños. Desde ese punto de vista, no resulta sorprendente que la solidaridad parezca desmoronarse. La sociedad, al parecer, se ha

tornado "liviana", "líquida" y "arriesgada", en la medida en que el imaginario de la solidaridad se desplaza hacia los individuos y *las* políticas, mucho más que hacia las instituciones y *la* política.

Hoy como ayer, la vida social experimenta horror al vacío: se introducen otros mecanismos para producirla, que pueden caracterizarse de manera rudimentaria por medio de la noción de cohesión social. En este nuevo contexto, que podría calificarse de "posmoderno" o de "segunda modernidad", tenemos que pensar la construcción de una solidaridad social que no puede volverse indefinidamente hacia un imaginario social ya caduco.

INTEGRACIÓN

Al salir del Antiguo Régimen y sus comunidades tradicionales, la solidaridad se adosó a una representación de la vida social y la sociedad en términos de integración. Sigue habiendo, desde luego, una gran distancia entre las representaciones y los hechos, entre los imaginarios y las prácticas, pero dichas representaciones constituyen horizontes reguladores, maneras de leer la vida social y nuestras propias experiencias. Esas teorías sociales, presentes tanto en los libros doctos como en las representaciones colectivas, enmarcan los acuerdos, las críticas y los conflictos. La definición de la solidaridad en términos de integración se fundaba en tres grandes basamentos: el trabajo, las instituciones y la nación.

EL TRABAJO

Dos grandes representaciones dominaron las sociedades industriales: la de la lucha de clases entre los obreros y la patronal y la del carácter funcional de las relaciones sociales. En realidad, ambos temas son menos contradictorios de lo que cabría pensar. Hay que mencionar aquí la historia de la formación de la sociedad salarial (Castel, 1995).

Durante mucho tiempo se definió a los individuos por su filiación y su comunidad, la familia, la parroquia y la tierra a las que pertenecían y que los englobaban, en una solidaridad local encuadrada por jerarquías rígidas y sometidas a un deber de caridad. Cuando esos lazos se disolvieron, a veces de manera brutal, algunas personas se marcharon a las ciudades, mientras que otras se convirtieron en *outlaws*, desafiliados presuntamente sin ataduras, peligrosos y expuestos a la violencia pública y privada. Al alquilarse a quienes los contrataban, esos trabajadores se erigieron en ancestros de los asalariados modernos. La Revolución Industrial necesitaba esa mano de obra muy miserable y maltratada; tanto, que los proletarios de Mánchester podían afirmar, en 1840, que la suerte de los esclavos no era peor que la suya.

En ese punto toma el relevo la lucha de clases: en el curso de las luchas y las rebeliones, en nombre de su trabajo y de su pertenencia a la nación, los miserables y los proletarios se convirtieron en los asalariados de la sociedad moderna. En principio minoritaria, la condición salarial llegó a ser la condición común y uno de los grandes puntales de la solidaridad. De esta manera, el capitalismo más brutal, el que fijaba los salarios en el mero nivel de la supervivencia, fue "incrustándose" progresivamente en la sociedad (Polanyi, 1983).

Las luchas sociales, el movimiento obrero, el sindicalismo de oficios, los partidos de izquierda, las asociaciones filantrópicas y muchos otros movimientos terminaron por hacer del trabajo y el salariado la base de la solidaridad y de un movimiento continuo de búsqueda de la igualdad social. En un principio, el trabajo y el salariado produjeron identidades sociales hoy tan familiares que seguimos presentándonos a los demás por nuestra actividad y nuestra profesión, mucho más que por nuestras filiaciones y creencias. A continuación, y principalmente, el salariado se convirtió en la base de los derechos sociales. Hemos adquirido derechos en cuanto trabajadores,

futuros trabajadores y ex trabajadores. Como protección contra los riesgos, los accidentes laborales y las crisis económicas, esos derechos se extendieron poco a poco a la familia del trabajador y a la mayoría de las actividades profesionales.

El trabajo llegó así a ser, sobre todo en Francia, el crisol del Estado de bienestar y el soporte de una solidaridad ampliada. La empresa y el trabajador, con frecuencia un hombre jefe de familia, eran los portadores de los derechos de la solidaridad. No todas las historias de los Estados de bienestar son similares, y el modelo francés, como el de Alemania, está al parecer más fundado en las profesiones que el de las sociedades más liberales o socialdemócratas. Por esta razón Gøsta Esping-Andersen califica de "corporativista" ese Estado de bienestar (Esping-Andersen, 1999).

La ampliación de la solidaridad –que excede gradualmente al régimen de seguros específicos de sectores y profesiones– se basa en una representación de la sociedad que podríamos calificar de "funcional". En efecto, cuanto más se amplía la solidaridad, más alejados y diferentes entre sí son sus aportantes y beneficiarios. Cuando no sólo me protege la mutual de los mineros, sino un sistema mayor, el aporte es una obligación que me compromete con trabajadores a quienes no conozco y que aportan igualmente por mí. Se crea pues un sistema en el que cada cual tiene una deuda y una acreencia con todos los demás. Eso es lo que Durkheim llamaba "socialismo".

Este modelo se teorizó en el solidarismo de Léon Bourgeois, conforme a una visión orgánica de la sociedad: todos estamos vinculados y tenemos obligaciones morales con todos los otros, es decir, con la sociedad. Esta representación era tanto más evidente cuanto que la gran industria fordista, que se desarrolló en la década de 1920, concebía el trabajo como un acto colectivo en el cual cada trabajador es un engranaje que depende de todos los demás. El taylorismo se vivió como una forma de alienación violenta, pero también se lo percibió como una garantía de seguridad, pues se cedía una parte de la iniciativa y la libertad a cambio de protección.

La solidaridad basada sobre el trabajo remite a una concepción de la justicia social. En efecto, los aportes sociales y el impuesto progresivo no sólo apuntan a proteger a los trabajadores y a desarrollar los servicios públicos; también deben reducir las desigualdades entre los más ricos y los simples trabajadores. La solidaridad originada en el trabajo es una herramienta de redistribución social que tiende hacia una relativa igualdad entre las diversas posiciones sociales; no suprime las clases sociales, pero estrecha la distancia entre ellas. La promesa de justicia de esta solidaridad no implicaba incrementar la movilidad social de los individuos, aspecto que le da a veces una tonalidad conservadora, sobre todo para con las mujeres; lo que procuraba era, ante todo, reducir las distancias entre las posiciones y las condiciones de vida.[13] Este movimiento se percibió como tan fuerte, tan regular, tan heroico, con sus momentos de gloria y sus derrotas, que terminamos por verlo como el relato del *progreso* a secas, como una "necesidad histórica" y como un deber.

LAS INSTITUCIONES

La integración social no sólo exige que la sociedad sea un sistema "funcional". También se apoya en una integración subjetiva, a fin de que los individuos se sientan miembros de esa sociedad. La religión, y en especial el catolicismo, fue durante largo tiempo uno de los vectores de ese imaginario interiorizado: los individuos pertenecían a "castas" y culturas locales, hablaban lenguas locales y en lo esencial hacían sus intercambios en mercados locales, a la vez que compartían una adhesión religiosa "universal".

En las sociedades modernas, es decir individualistas y democráticas, la integración supone a la vez que el individuo sea promovido como un sujeto autónomo, dueño de sus elecciones, y que los individuos construyan sociedad mediante la adhesión

13 Véase Dubet (2010).

a principios comunes, universales o percibidos como tales. Es preciso que cada uno se sienta propietario de sí mismo, libre de creer o no, pero también que los individuos compartan los valores y principios suficientes para constituir una sociedad subjetivamente fraterna. La respuesta francesa a este problema se confió, entre otras instituciones, a la escuela republicana. De acuerdo con sus padres fundadores, la cuestión era construir un espacio de socialización universal al lado de una Iglesia todavía hostil a la República. La formación de una sociedad moderna y democrática exigía que una institución produjese un sentimiento de comunidad extendido a la "gran sociedad". "La República será docente o no será", declaraba un diputado, en el momento en que Jules Ferry sentaba los cimientos de la escuela republicana en una sociedad donde la palabra "República" designaba mucho más que un régimen político: una moral política y una filosofía social (Nicolet, 1982).

Ese proyecto se llevó a cabo de manera voluntarista y coherente con la transferencia del "programa institucional" católico a la escuela republicana (Dubet, 2002). Los maestros se definieron por su "vocación" y su adhesión a los valores de la República. La escuela se construyó como un "santuario", protegido de los desórdenes y las pasiones del mundo. La obediencia a una disciplina objetiva y valores universales fue concebida como un modo de socialización, pero también como una emancipación del individuo arrancado a las costumbres y las tradiciones: una liberación, porque el ciudadano podía por fin gobernarse a sí mismo. Hay que destacar que ese modelo escolar no apuntaba en lo fundamental a la igualdad de oportunidades y al desarrollo de competencias económicamente útiles; procuraba fabricar republicanos, un poco a la manera en que la Iglesia fabricaba creyentes. El cara a cara de las iglesias –cada vez menos concurridas–, las escuelas comunales y los ayuntamientos inscribió en el espacio un nuevo imaginario de la solidaridad.

La fuerza de este modelo obedece a que no puede ser reducido a una mera socialización y un mero enrolamiento. Se inscribe en lo que podríamos definir como un *individualismo institucional.* El individuo sólo llega a ser verdaderamente sujeto en la medida en que adhiere a valores universales comunes que le permiten orientarse conforme a su propio juicio y su propia conciencia. Al creer en la Razón, el progreso, la cultura y una moral universal (kantiana), el individuo se torna libre, al tiempo que comparte los mismos valores y convicciones que los demás. Así podía realizarse el ideal de una sociedad compuesta de individuos libres y fraternos socializados en una escuela disciplinada y, sin embargo, liberadora.

Como es obvio, ese modelo y ese imaginario entran en conflicto con la diversidad de intereses y culturas y sobre todo con la de los propios individuos. Nadie puede vivir completamente en el cielo de la Razón: cada uno sigue arraigado en tradiciones, culturas, vínculos privados, pasiones e intereses. La concepción francesa de la laicidad fue una manera de responder a esa dificultad con la instauración de un profundo clivaje entre lo público y lo privado, lo universal y lo singular. El individuo ciudadano y el individuo privado cohabitan en cada hombre y cada mujer. La separación de la Iglesia y el Estado no es sólo una cuestión de tolerancia; es también una línea de demarcación entre lo que es común a todos, sobre lo cual se apoya una solidaridad ampliada, y lo que podemos tener de singular y privado. Se puede ser creyente o ateo y ciudadano, bearnés o del Périgord y ciudadano, obrero o patrón y ciudadano, sin experimentar la más mínima contradicción, porque cada uno de nosotros es doble: a la vez público y privado.

La laicidad "a la francesa" es profundamente original si se la compara con la de las sociedades anglosajonas o las sociedades "pilarizadas",* en las que las Iglesias organizan más

* El término "pilarizadas" (*piliarisées* en el original) es una traducción del holandés *verzuiling*, principio de organización social antaño adoptado en Holanda y Bélgica en virtud del cual las distintas religiones y comunidades, "pilares" de la sociedad, tenían sus propias instituciones, que contaban con el apoyo del Estado. [N. de T.]

directamente la vida social (Champion, 2006). De todos modos, esas sociedades no son menos laicas que la nuestra: lo son de otra manera. Lo cierto es que la escuela republicana y todas las organizaciones satélites han forjado un tipo de individuo adherido a las instituciones y a un imaginario de la solidaridad al que muchos franceses siguen profundamente apegados.

LA NACIONALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

Si bien la idea de sociedad puede parecer relativamente abstracta, cobra cuerpo y adquiere una fuerza imaginaria incomparable cuando también se la percibe como la nación. En este caso, otra vez, el modelo francés de la integración parece haber sido original y particularmente sólido. La sociedad nacional se constituyó como el producto del encaje o la integración de varios elementos: una cultura nacional, una economía nacional y una soberanía política (Gellner, 1989).

La creencia en una cultura nacional, a la vez singular y universal, existe porque es, al parecer, la de la Ilustración y la Razón. En la escuela republicana, no hay contradicción entre los principios universales de la Ilustración y la nacionalización de las conciencias y los imaginarios por la enseñanza de la lengua, la historia y –como con facilidad olvidamos– la geografía. El modelo del "crisol francés" propuesto a los migrantes se apoya en esta representación: se convoca a todo inmigrante a ser francés por obra del trabajo y la educación, en tanto que sus singularidades pueden mantenerse en el espacio privado pero no deben transformarse en reivindicaciones políticas.[14]

La nacionalización de la sociedad se basa asimismo en la construcción de una economía nacional, dirigida, según el

14 Está claro que hay mucha distancia entre ese relato ideal y la realidad: la sociedad francesa también ha sido xenófoba y racista. Véase Noiriel (1988).

modelo colbertista, por la acción conjunta de la burguesía y el Estado. La sociedad es más nacional en cuanto la economía se integra a la nación a través del proteccionismo, las conquistas coloniales y la idea de una relativa autosuficiencia que nos protege de las crisis planetarias cuando son productos franceses los que satisfacen el consumo francés. La economía de Francia se globalizó precozmente, desde luego, pero eso no impidió que la sociedad se pensara como la integración de una cultura y una economía nacionales, bajo la dirección ilustrada del Estado.

Para terminar, la nacionalización de la sociedad se apoyó en la afirmación de una soberanía política absoluta y centralizada: el Estado hace la nación y esta es plenamente soberana. Desde ese punto de vista, Tocqueville no se equivocaba al señalar que la Revolución prolongaba el proyecto de la monarquía absoluta al afirmar la autoridad del Estado sobre la nación y sobre los cuerpos intermedios. El ajuste entre la economía, la soberanía política y la cultura hizo que la sociedad y la nación se convirtieran gradualmente en dos maneras de designar las mismas cosas y las mismas representaciones.

Este modo de ver la integración social y la solidaridad es un imaginario, una representación. No es, por cierto, una manera de describir la vida social. La solidaridad funcional no ha eliminado ni los corporativismos ni los conflictos de clases, y todavía estamos muy lejos de los derechos sociales universales. Si la escuela formó ciudadanos, también los disciplinó; legitimó las desigualdades sin promover de verdad la igualdad de oportunidades. El Estado pudo parecer más fuerte que la democracia: el interés general no se avenía muy bien a tolerar los intereses particulares y las identidades capaces de generar divisiones. La "Gran Nación" fue colonial, en nombre de su universalismo y sus intereses bien entendidos, y también fue nacionalista y xenófoba.

Pero los grandes relatos no necesitan ser verdaderos: les basta con trazar un marco dentro del cual los actores sociales interpreten la vida social. La fuerza de ese relato obedece a

que puede ser aquel del orden y el progreso, el de la adhesión y el de la crítica. Al respecto, la crítica social, sobre todo la crítica sociológica que destaca la distancia entre los principios y los hechos, no debilita el imaginario de la integración, porque, al estimar que la sociedad parece indigna de sí misma, lo hace precisamente en nombre del modelo de integración.

EL DUELO DE LA INTEGRACIÓN

La representación de la sociedad como sistema de integración se agota a medida que se suceden las mutaciones sociales atribuidas alternativamente o a la vez al neoliberalismo, la globalización, las nuevas tecnologías y a una nueva era del individualismo. Estas nociones, la mayoría de las veces vagas, aluden a las fuerzas que destruyen la vieja representación de las sociedades industriales nacionales. El cambio parece tan rápido e inexorable que resulta difícil escapar a la sensación de crisis continua. Por eso desde 1974 se habla de la "crisis", sin recordar que una crisis de cuatro decenios ya no es una crisis y que, durante este período, el nivel de vida de los franceses se ha duplicado, y eso sin contar las dos o tres revoluciones tecnológicas que hemos vivido. Sin embargo, la sensación de crisis debe tomarse en serio.

LA FRAGMENTACIÓN DEL TRABAJO

En tanto el imaginario de la integración postulaba la existencia de un sistema funcional, hoy parece estar desarticulado (Reich, 1993). Algunas grandes empresas entran en el mercado mundial y movilizan competencias técnicas, creatividad científica y capitales. Sus asalariados viven de manera internacional, mientras que algunas producciones y riesgos se externalizan en una cadena de subcontratistas en la que cada escalón parece más frágil y dependiente que el anterior. Otras

trabajan en mercados locales amenazados por nuevos competidores. Otras actividades, en especial todos los servicios personales, dependen del financiamiento público; sucede así con las profesiones liberales, empezando por las de la salud. En no pocas ciudades pequeñas hace mucho que el hospital y el asilo geriátrico son los primeros empleadores, en el preciso momento en que el Estado de bienestar parece más frágil.

Nada de todo esto es nuevo. La economía nacional nunca estuvo tan integrada como el relato de la integración nacional supone. Pero, desde el punto de vista de quienes no salen adelante, el cambio genera nuevas fracturas y riesgos: división entre los calificados, los diplomados y el resto; entre los protegidos y los precarios; entre las generaciones, alrededor de los modos de financiamiento de las jubilaciones y el acceso al empleo; entre las regiones y ciudades dinámicas y las que se sienten abandonadas; entre los grupos mayoritarios y los grupos minoritarios, etc. La sensación de fragmentación resulta aún más intensa porque la vida social es cada vez menos opaca para sí misma, gracias a la multiplicidad y la publicidad de las estadísticas, las investigaciones, los informes, y a veces los libros de sociología. Cada uno sabe entonces lo que lo distingue y lo separa de los demás.

Nada tan revelador del agotamiento del modelo de la integración por el trabajo como el "retorno" de la cuestión social bajo el aspecto de la cuestión urbana y las "clases peligrosas". Las revueltas urbanas y las ocupaciones de fábricas deslocalizadas dan cuenta, cada una a su manera, de la debilidad de un relato de integración continua por medio del trabajo: todo sucede como si la incertidumbre fuera la regla y tuviéramos que adaptarnos a la existencia de grupos e individuos ahora "inútiles", gente cuya pobreza sería el resultado no tanto de su explotación como de su incapacidad para ser explotada.

Si se da crédito a las investigaciones y a los testimonios de los asalariados, las mutaciones mismas del trabajo debilitaron los lazos de cercanía y camaradería en beneficio

de las redes y de un "cuerpo aumentado" por la robótica y las tecnologías de información y control. Al estar todos conectados, la proximidad física de los trabajadores es menos necesaria. La gran empresa no es tanto una comunidad de trabajo como una disposición de servicios, aptitudes y redes parcialmente competidores. Por un lado, las profesiones de servicios tradicionalmente autónomas están sometidas a una taylorización creciente; por otro, la autonomía que consiste en definir la propia tarea, evaluarla y rendir cuenta de ella se percibe como una presión y un estrés. Así, el mundo del trabajo se describe como menos solidario, sin duda por un efecto de nostalgia, pero también porque la organización laboral atomiza los lazos de camaradería y fraternidad.

Bajo el influjo de la economía financiera, los juegos capitalistas y los modos de gobernanza de las empresas, los trabajadores tienen la impresión de que el "patrón" desaparece, aun cuando el control de la jerarquía sobre el trabajo se acentúe. La política económica de la empresa y la dirección de la organización del trabajo se han tornado tan distintas que los asalariados ya no saben quién es el "verdadero" patrón, el que antaño era propietario de la empresa, de la que vivía cerca y por la que asumía la responsabilidad. Autoritario, "explotador" pero también tranquilizador, el patrón parece haberse diluido en las técnicas de gestión y la economía financiera. O bien el patrón ya no es el patrón real, o bien se ha desvanecido y los asalariados tienen la impresión de flotar en un mundo económico incierto (Dubet y otros, 2006).

LA CRISIS DE LAS INSTITUCIONES

Los oficios vocacionales, esos que Dominique Schnapper llama "oficios inspirados", parecen arrastrados por una incontenible caída simbólica (Schnapper, 2002). Ya son incontables las investigaciones y testimonios dedicados a la crisis y el malestar de los agentes de *Pôle emploi*,* docentes, cajeros, magistrados, personal de salud, policías, trabajadores sociales. Si nos limitamos al caso de los docentes, todo parece erosionar el modelo institucional que daba cabida a su vocación. En el relato de la crisis, el apuntalamiento de la autoridad sobre valores tenidos por indiscutibles y "sagrados" sufre una declinación inexorable. Al parecer, ya no "se" cree que el maestro encarne los valores universales de la República; ya no "se" cree que la autoridad de la gran cultura deba imponerse a todos; ya no "se" cree en la justicia de la escuela, etc.

Es cierto que, con la competencia de las industrias culturales, de las "pantallas" y de las informaciones de acceso inmediato, la cultura escolar ha perdido un cuasi monopolio y gran parte de su encanto, ya que cualquiera puede tener la impresión –quizás ilusoria– de acceder con un clic a todos los dominios del conocimiento. Peor aún, la cultura escolar aparece cada vez más como el mero soporte de las evaluaciones y la selección. El santuario escolar no ha resistido a la masificación de los estudios secundarios. La escuela está "invadida" por los problemas sociales, las culturas juveniles y los cálculos estratégicos de las familias. El oficio docente es cada vez más arduo, porque se ha convertido en varios oficios en uno: investigador, pedagogo, educador, trabajador social. Los padres, los alumnos y la administración piden cuentas. Para terminar, todos sabemos que la escuela no ha sido fiel a todas sus promesas, sobre todo en lo referido a la igualdad de oportunidades y el nivel de los alumnos. En síntesis, ese oficio se habría convertido en un servicio "trivial", en un momento en que la educación escolar tiene más peso que nunca en la vida de cada uno.

El personal de salud, los magistrados y los trabajadores sociales elaboran relatos paralelos sobre la declinación de la

* *Pôle Emploi* (Polo Empleo) es el servicio público estatal de empleo de Francia. [N. de T.]

fuerza simbólica de la institución, una declinación paradójica cuando se tiene en cuenta que la salud, la justicia y el trabajo social jamás emplearon a tantos profesionales ni atrajeron a tantos usuarios como hoy. Y es probable que nunca hayan sido tan eficaces.

Este relato de la crisis no es simple retórica profesional convencional y vetusta. También es el síntoma de un cambio de representación y de estatus del individuo. El individualismo institucional, hasta aquí centrado en la adhesión a valores considerados universales y en el clivaje de lo público y lo privado, se inclina ahora a priorizar la singularidad y la experiencia personal. Antes el niño debía borrarse detrás del alumno, la subjetividad debía borrarse detrás del rol y las identidades singulares debían mantenerse a distancia; hoy se observa una profunda inversión de ese proceso (Martuccelli, 2012).

Hoy se espera que las instituciones valoricen las subjetividades y permitan a cada uno hacer oír su propia voz; que refuercen la creatividad, la originalidad, los proyectos y los intereses de cada uno. Se espera que "armen" a los individuos, que se adapten a cada "caso", cuando antes un trato anónimo se percibía como una protección. Los problemas privados, sobre todo los de la sexualidad, ingresan en el espacio público, y la familia tradicional ya no es más que una manera entre otras de "formar una familia".

Esta transformación es tan radical que muchos intelectuales y movimientos más o menos conservadores ven en ella una amenaza para la sociedad misma: el "fin" de la familia, de la educación, de la moral. No es difícil observar que aquellos que, en beneficio de sí mismos, adhieren a esta nueva concepción del individuo se preocupan cuando concierne a otros, porque no todas las connivencias de los valores compartidos son ahora un hecho adquirido, y la apelación a la autenticidad y la libertad exige, paradójicamente, un control de sí del que siempre se sospecha incapaces a los otros.

LA DESNACIONALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

Con esta fórmula no queremos decir que ya no hay nación; el vigor de los movimientos nacionalistas lo pone fácilmente en evidencia. Con ella se quiere significar que la superposición total de la nación y la sociedad ya no es la regla. Los franceses, que creían apasionadamente en la sociedad nacional, viven muy mal esta situación.

En la década de 1970 el programa común de la izquierda denunciaba al "capitalismo monopolista de Estado", la alianza y la dominación de los altos funcionarios y la burguesía francesa. ¿Quién se atrevería a hablar así hoy en día, cuando las economías y los intercambios están tan entrelazados que el modelo mismo de la economía de una nación en manos de una clase dirigente nacional parece definitivamente caduco? Muchos perciben la creación de la zona euro y del Banco Central Europeo y el papel de las reglamentaciones y los fondos europeos como un abandono de la soberanía económica nacional. De hecho, la creación de Europa puede vivirse como un retroceso y no como una delegación de la soberanía nacional. Para quienes tienen la impresión de ser los que salen perdiendo de estas mutaciones, la nación soberana ya no ofrece ninguna protección. Lo que fue durante mucho tiempo un vago temor y una nostalgia nacionalista tiene hoy una influencia lo bastante intensa para condenar al fracaso los proyectos de constitución europea y poblar con mayorías antieuropeas el Parlamento de Estrasburgo.

Ese sentimiento es aún más inquietante y profundo porque la vieja sociedad nacional se torna irremediablemente pluricultural. Como dice François Héran, la metrópoli será pronto un mosaico de culturas, de la misma manera que la isla de la Reunión (Héran, 2007). Así como antes nos complacíamos en creer que los inmigrantes terminarían por "integrarse" y "asimilarse", es decir, por fundirse en la sociedad y la "identidad" francesas, hoy observamos un cambio profundo de los mecanismos migratorios. Grupos subjetivamente asimilados por la escuela y la cultura de masas se sienten rechazados,

excluidos, y reconstruyen una identidad cultural, una *ethnicity* al margen de la mayoría y contra ella (Safi, 2006).

Junto a ese mecanismo de asimilación fragmentada, otras comunidades se desarrollan en el sector económico, pero se mantienen relativamente cerradas en el plano cultural. Son diásporas más que inmigraciones en vías de "integración". La sociedad francesa se descubre pluricultural y multicolor. Descubre que la laicidad a la francesa se había construido sobre la base de un compromiso por el cual se admitía como evidencia que la gran mayoría de los ciudadanos, creyentes o no, eran de cultura católica. Descubre que los ciudadanos y los miembros de la misma sociedad no creen ni en los mismos dioses ni en las mismas tradiciones, y que son sin embargo ciudadanos con todas las de la ley. Numerosos franceses se descubren "blancos" y de tradición cristiana, cuando antes podían ignorarlo: esas identidades correspondían a tal punto a la naturaleza de las cosas que no era necesario pensarlas.

Construido sobre el trabajo, las instituciones y la nación, el gran relato de la integración se desdibuja poco a poco. Con él se borra la creencia en el progreso, en la conjunción del progreso científico y el de la solidaridad. También se borra la creencia en un relato histórico muy ampliamente identificado con la epopeya de las naciones: las memorias compiten con la historia (Hartog, 2013). El influjo de las ciencias y las técnicas sobre las conductas humanas, así como la urgencia ecológica, vulneran la frontera moderna entre naturaleza y cultura. Como señala Ulrich Beck, los riesgos inducidos por nuestros propios actos se imponen como experiencia común y como un nuevo desafío a las solidaridades frente a los peligros que pesan sobre toda la humanidad: calentamiento climático, desaparición de ciertas especies, pandemias, escasez de recursos, etc. (Beck, 2001).

LA COHESIÓN

El alejamiento del modelo de la solidaridad fundado en la integración nos incita a esbozar otra representación de la vida social, a fin de imaginar otros pilares de la solidaridad. El ejercicio no es fácil porque, hasta donde yo sé, a decir verdad no disponemos de una teoría alternativa a la de la integración. A lo sumo podemos apoyarnos en indicios convergentes reunidos en torno al concepto de *cohesión social.*

Si se acepta dar a este concepto un poco de consistencia, esto implicaría en primer lugar que la solidaridad no es un estado del sistema social, sino una producción continua, resultado de las acciones individuales y las políticas públicas, el capital social, la confianza, todas las virtudes que Adam Smith ponía de relieve en la *Teoría de los sentimientos morales* (dado que el mercado y el intercambio no bastan para formar una sociedad). Lo que cuenta, entonces, es el deseo de "construir sociedad" (Donzelot, 2007). El concepto de cohesión se instaló en el vocabulario de los organismos internacionales (como la OCDE y el Banco Mundial), los altos funcionarios, los políticos y los militantes asociativos, que hablan del "vivir juntos". Habida cuenta de que la cohesión social es menos una teoría que una serie de inflexiones, tratemos de poner de relieve algunos de sus fundamentos.

EL INDIVIDUO EN EL CENTRO

La fragmentación de la estructura social sitúa a los individuos en diversos registros de recursos, culturas y desigualdades que no son necesariamente congruentes. En función de su historia y sus proyectos, cada uno puede vivirse como un ser cada vez más singular, tanto más cuanto que la autenticidad (más exactamente, el sentimiento de autenticidad) es un valor central. Las instituciones, empezando por la familia, son menos sistemas de roles predeterminados que marcos que los individuos interpretan en la construcción de disposiciones múltiples.

Siempre se puede denunciar esa búsqueda de sí como una fantasía e incluso como un ardid de publicitarios y gerentes, pero esto no impide que los individuos estén obligados a hacerse cargo de sí mismos y a asumir sus responsabilidades, a ser los "autores" de su vida. Por lo demás, las críticas recaen menos en este ideal que en las dificultades para realizarlo, debido a las desigualdades sociales y la ausencia de respaldos culturales y sociales.

En tanto que el viejo imperativo era ajustarse al propio rol y al propio rango, el nuevo imperativo es el de la movilización, la capacidad de tener objetivos y proyectos, la necesidad de comprometerse. Las instituciones deben "capacitar"; deben desarrollar el *empowerment* de los individuos. El alumno, el enfermo, el trabajador, el "caso social" deben ser partícipes de lo que les pasa, y el control social, fundado en el conformismo moral, cede poco a poco el paso a una doble exigencia. Por un lado hay que tener éxito; por otro, lo importante es "realizarse". El éxito premia a quienes logran ganar en los dos tableros. Hay que salir adelante en los estudios y llegar a la plenitud, ser el agente de la propia curación, ser libre pero a la vez unirse a otros para fundar una familia (Singly, 2000), trabajar para ganarse la vida y realizarse en el trabajo, etc. Y todo eso exige un trabajo, respaldos y un fuerte dominio de sí.

Esta figura del individuo no es verdaderamente nueva, pero, reservada durante largo tiempo a las categorías sociales más favorecidas y a las vocaciones artísticas, es hoy una exigencia compartida. Por esa razón, la crítica de este tipo de individualismo siempre tiene algo de defensa aristocrática. Los papeles "instrumentales" y los papeles "expresivos", que tradicionalmente se distinguían, tienden ahora a mezclarse en la búsqueda conjunta del éxito, la plenitud y la singularidad. Se atribuye a lo que se vive como una elección una grandeza ética superior a lo que se vive como una herencia, sin perjuicio de reivindicar libremente haber elegido tal o cual herencia (Hervieu Léger, 1999). La singularidad de los individuos es un rompecabezas o un palimpsesto de códigos e identidades colectivas.

Como es obvio, ese individualismo no es asocial ni, menos aún, fatalmente egoísta; no exige una instrumentalización de las relaciones, toda vez que la simpatía y la capacidad de ponerse en el lugar de los demás son el precio de un reconocimiento por parte de estos. Pero la sociabilidad puede ser cada vez más electiva, porque cada cual se acerca a quienes comparten sus gustos y sus convicciones y pueden confirmar sus propias elecciones.

IGUALDAD DE OPORTUNIDADES, RECONOCIMIENTO Y "CAPABILIDADES"

En el imaginario de la integración, la justicia social se mide esencialmente por la equidad de las posiciones que ocupan los individuos y, sobre todo, por la de sus ingresos y condiciones de vida. En ese caso, la justicia consiste ante todo en reducir las desigualdades entre los grupos sociales, redistribuir de los ricos hacia los pobres, de la patronal a los trabajadores, para que se reduzca la distancia entre la igualdad de derecho y las desigualdades sociales, pero también para que la sociedad esté más integrada. En el modelo de la integración la movilidad social apenas cuenta, e incluso es vagamente sospechosa.

Pero cuanto más nos pensamos fundamentalmente libres e iguales, más se desplaza hacia la igualdad de oportunidades la figura dominante de la justicia. No se trata tanto de reducir las desigualdades de posiciones o clases como de permitir a todos alcanzar todas las posiciones posibles en función de un mérito concebido como la puesta a prueba de su libertad. Con ello, las desigualdades derivadas del mérito resultan justificables y la figura central de la injusticia es la discriminación, un obstáculo ilegítimo que obedece a los orígenes, a la "raza", al sexo y a muchas otras variables.

En una sociedad justa, cada cual debe tener oportunidades equitativas de llevar a cabo sus proyectos. Como la discriminación se basa, en lo esencial, en estigmas que invalidan a los

individuos y los grupos, es importante combatir esas imágenes, multiplicar los dispositivos de lucha contra los estereotipos, para que en cada generación vuelvan a repartirse las cartas. Se trata menos de actuar sobre la estructura que sobre las oportunidades, menos sobre las clases sociales que sobre los grupos discriminados: las mujeres, las minorías culturales, las minorías sexuales, las personas discapacitadas. La solidaridad cambia entonces de naturaleza, porque no apunta tanto a reducir las desigualdades de posición como a hacer que las diversas pruebas de selección y elección sean lo más equitativas posible. Esta concepción de la justicia se apoya en la creencia en un *mundo equitativo*, en el que cada cual ocupe la posición que merece a fin de que las desigualdades mismas sean justas.[15]

La transferencia de la vida social de las instituciones y el "sistema" al individuo afecta profundamente la imagen que podemos hacernos de la justicia social. Así como antes todavía razonábamos, con Rawls, sobre la sociedad y las instituciones justas, y dejábamos la cuestión de la buena vida a cargo de las elecciones individuales, hoy parecemos ser menos capaces de definir la buena sociedad para ella misma (la sociedad integrada o hiperintegrada, como en la utopía comunista) que la sociedad buena para los individuos que la componen. Ya examinemos el tema del reconocimiento o el de las "capabilidades" [*capabilités*], veremos que uno y otro tienen en común el hecho de que parten de las necesidades de los individuos y las condiciones de su satisfacción. Tenido por una necesidad antropológica, el reconocimiento despliega una crítica social en torno a las nociones de desprecio, invisibilidad, patología social, en tanto que el amor,

15 Toda la dificultad de este modelo radica en la definición del mérito, y en la imposibilidad de separar sus "circunstancias" (el nacimiento, la suerte, los "dones") de lo que depende de la libertad del sujeto. Véase Dubet (2010).

la amistad y el respeto se convierten en las bases intersubjetivas de la formación de los sujetos.

La crítica se desplazó gradualmente de la explotación y la alienación hacia la norma de un espacio público racional (con Jürgen Habermas), y luego hacia las necesidades del sujeto individual (con Axel Honneth, 2006). En cierta medida, la teoría de Amartya Sen participa del mismo movimiento, porque las "capabilidades" no son tanto una categoría trascendente de la justicia como una referencia a los proyectos de los individuos mismos y a sus necesidades fundamentales. En otras palabras, si las desigualdades son injustas, no es sólo porque son inequitativas sino, sobre todo, porque impiden a los individuos alcanzar la vida que estos consideran buena para sí mismos. La atención prestada al otro y a sus necesidades emocionales desplaza las concepciones de la justicia hacia el individuo, el *care*, por no decir la "simpatía".[16]

EL CAPITAL SOCIAL Y LA CONFIANZA

Cuando la sociedad ya no se percibe como un sistema funcional y el individuo escapa a la "clonación" institucional, lo que los mantiene unidos son el capital social y la confianza. No es anecdótico señalar que el concepto de "capital social" es, junto con el de red, el más utilizado por los sociólogos en nuestros días (Bevort y Lallemand, 2006).

El capital social define a la vez los recursos sociales, las redes, los recursos culturales y simbólicos con que cuentan los individuos, y aquellos aspectos de la estructura social que facilitan la acción conjunta de estos últimos y las relaciones que entablan entre sí (Coleman, 1998). El capital social permite la acción conjunta, porque supone que lo que se da será devuelto, gracias a las virtudes de la confianza. Cada uno puede ponerse en el lugar de los otros o, en todo caso, de aquellos que,

16 Sobre la definición de esas necesidades, véase Nussbaum (2012).

real o simbólicamente, participan de su capital y sus redes. El capital social es lo que hace que la puerta quede abierta y el otro pueda contar con uno tanto como uno puede contar con él. Mientras que la integración supone valores comunes e instituciones fuertes, el capital social y la confianza definen la calidad de las relaciones en una sociedad abierta y plural. En el fondo, el capital social caracterizaría una sociedad civil lo bastante virtuosa para movilizarse y para que las relaciones sociales sean fluidas y armoniosas.

El éxito de esta concepción de la solidaridad no obedece únicamente al hecho de reactivar la imagen de las comunidades norteamericanas puritanas y democráticas. Robert Putnam ha puesto en evidencia que el capital social y la calidad de las relaciones sociales eran un factor esencial del desarrollo económico. Las ciudades de la Emilia-Romaña y del norte de Italia supieron movilizar una confianza elevada entre los diversos grupos sociales, reunir sus recursos y sus redes para cimentar su dinamismo económico, en tanto que las regiones del sur del país están dominadas por la desconfianza, la corrupción y la captación privada de los recursos económicos y sociales (Putnam y otros, 1993).

El éxito de las sociedades respondería, entonces, a la fuerza de los lazos y las redes, a la iniciativa de los individuos, a la vitalidad de las democracias, a la transparencia de las decisiones. El buen capital social debe ser a la vez protector y abierto, brindar recursos y permitir relaciones más lejanas. Se apoya en la confianza, la certeza de que todos pagarán el pasaje de autobús aunque no haya quien lo controle. De acuerdo con esta concepción, la educación tiene un papel decisivo: cuanto más aumente su nivel más se elevará el capital humano, más crecerán la confianza y el capital social, más débiles serán las desigualdades, menor la delincuencia y más dinámica y creativa la economía.

En definitiva, el capital social, al transformar la calidad de las relaciones sociales en riqueza y dinamismo colectivos, es una teoría latente de la solidaridad. En la base de esta solidaridad

se encontrarían las virtudes sociales: la confianza, la tolerancia, la generosidad, la honestidad. Uno ayuda a sus amigos; las personas exitosas, a través de las fundaciones filantrópicas, devuelven a la sociedad lo que esta les ha dado; los estudiantes toman préstamos porque confían en su universidad y en la economía; la gente cuenta con sus vecinos; la patronal y los sindicatos aprenden a compartir las responsabilidades, etc. El papel del Estado ya no consiste en encuadrar a la sociedad, sino en impulsar a los individuos a actuar de manera solidaria, a movilizarse, a "construir sociedad".

POLÍTICAS Y DISPOSITIVOS

A menos que pensemos que la transferencia de las competencias a las comunas, los departamentos y las regiones es una manera de desligarse de ellas, no puede hablarse en Francia de retroceso del Estado. Lo que ocurre, antes bien, es que las modalidades de la acción pública han cambiado profundamente. El modelo vertical según el cual es el Estado central quien diagrama las políticas es reemplazado por la búsqueda de una acción conjunta de las administraciones descentralizadas y desconcentradas, de las redes de representantes elegidos y de la sociedad civil. Se trata menos de proyectar una racionalidad superior que de movilizar a los actores interesados alrededor de una serie de problemas (Duran, 1999, y Muller, 2003).

Definición de los problemas, inclusión en la agenda política, creación de dispositivos, movilización y evaluación se convierten en las etapas obligadas de la acción pública. Las políticas urbanas, ambientales y de seguridad, los diversos planes de salud, los dispositivos de lucha contra el fracaso, la violencia y el abandono escolares y aquellos contra la discriminación se inscriben dentro de esta forma de acción pública. La solidaridad se concibe como una movilización en torno a problemas sociales y alrededor de públicos cada vez más determinados: los jóvenes sin calificaciones, los estudiantes de los primeros

ciclos, los consumidores de drogas, los "barrios difíciles", los ancianos autónomos y los ancianos dependientes, las familias monoparentales, los discapacitados, pero también las enfermedades hospitalarias, el ahorro de energía, etc.

Esas políticas ya no se inscriben en la duración. Multiplican los actores, los agentes y los estilos; asocian a los funcionarios, los representantes elegidos, los militantes y los profesionales. Se comprende por qué, en un país donde el Estado tenía el tiempo de su lado, los actores a quienes aquellas políticas conciernen pueden tener la impresión de ser arrastrados en un flujo continuo de dispositivos y reformas sin que, pese a ello, las cosas cambien verdaderamente, en un momento en que el Estado se convierte en el "estratega" de la sociedad civil (Bézes, 2009).

La acción pública funda su legitimidad en la idoneidad y el *benchmarking*. Se trata de elaborar políticas racionales sobre la base de las mediciones estadísticas y las comparaciones nacionales e internacionales. El caso de las pruebas PISA es una ilustración perfecta de ello, porque podemos situar la escuela francesa en la familia de los países comparables. Es en ese espacio de comparación donde es posible definir la buena política. Habría que hacer como los países que tienen éxito en lo concerniente a la formación de los maestros, la jerarquía de los establecimientos, la pedagogía, etc.

Este gobierno por instrumentos se aplica a toda una serie de dominios (Lascoumes y Le Galès, 2004). De manera general, los países exitosos en el plano de la solidaridad y el crecimiento económico se convierten en los parangones con los que deberían alinearse las políticas públicas: Canadá, más solidario que los Estados Unidos sin dejar de ser igualmente liberal, en lo que respecta a la economía; los países escandinavos, más igualitarios sin perder su dinamismo económico, etc. En torno a las políticas públicas se multiplicaron los *think tanks* radicales, socialdemócratas, liberales y conservadores, cuyas evaluaciones expertas sustituyen a los grandes relatos de la integración. La solidaridad ya no está acoplada a la gran

sociedad, sus funciones y sus valores: es una *producción continua de la vida social*.

Es una tentación, pero también un error, pensar que el modelo de la cohesión social es tan sólo uno de los ardides ideológicos del pensamiento neoliberal. Como en el caso del modelo de la integración, hay versiones de izquierda (discretas, es cierto) y versiones de derecha, que asocian liberalismo económico con conservadurismo cultural (mucho más audibles hoy en día). Pero en ambos casos se tomó por fin la decisión de lanzarse a la búsqueda de otra concepción de la solidaridad, que corresponda a las mutaciones económicas, culturales y políticas que ahora parecen irreversibles. No se puede hacer como si el individuo no estuviese en el centro, como si la economía siguiera siendo nacional, como si la sociedad fuese monocolor, como si el Estado decidiera todo.

Esta constatación no debe impedirnos señalar que muchos individuos se sienten abandonados y que las dimensiones simbólicas de la solidaridad parecen debilitadas a tal punto que pueden afectar la búsqueda de la igualdad social. El modelo de la cohesión es mucho más frágil que el de la integración. Su fuerza simbólica está menos afianzada y, además, parece bastante endeble frente a los retornos de la comunidad y el desmoronamiento de la solidaridad. Pero es en ese marco donde es preciso pensar una política de la fraternidad.

4. Producir la solidaridad

¿Cómo fortalecer los sentimientos de fraternidad necesarios para la búsqueda de la igualdad? Las respuestas a esta pregunta no son simples una vez que rechazamos los temas del "retorno": retorno a la religión y las tradiciones, retorno a la nación y las raíces, retorno a las antiguas instituciones, retorno a la República omnipotente, retorno a los valores. Esos retornos no sólo son poco probables, sino que resultarían peligrosos para la democracia y la igualdad porque acarrean consigo el rechazo de las singularidades, la exclusión de los extranjeros, la vuelta de las mujeres al hogar y el autoritarismo de las instituciones.

Si se admite que la vida social es hoy producto del sistema político, las políticas sociales, las representaciones culturales de lo que somos, y se considera que su organización es debatible, resulta entonces importante interesarse por esa producción continua y por las representaciones, los imaginarios y los sentimientos que engendra. Así, hay que proponer una alternativa de solidaridad a quienes tienen miedo, se sienten maltratados y apelan al repliegue y a veces al odio; más aún, hay que responder a quienes caen en la indiferencia y la desconfianza. En lugar de buscar un nuevo "gran relato", es más razonable volvernos hacia nuestras propias prácticas, a riesgo de parecer demasiado tímidos y poco "visionarios". No es inusual que los principios modestos, que imponen una obligación de efectividad y realismo, produzcan más efectos que las declaraciones rimbombantes.

AMPLIAR LA DEMOCRACIA

La representación democrática está sometida a una doble coacción. Por un lado, representa la diversidad de intereses que deben llegar a una coincidencia razonable; por otro, representa o figura la unidad de la vida social, un principio de solidaridad (Rosanvallon, 1998). Esta doble representación debe reactivarse sin cesar a fin de que los ciudadanos se reconozcan como distintos, separados, pero también semejantes.

Hoy ese doble mecanismo ha sido tomado por el recelo, y la retirada de una gran parte de la población, que dice no reconocerse ya en el juego político. Las más de las veces, los partidos en el poder son minoritarios debido a la elevada abstención; las élites políticas apenas se renuevan, y el sentimiento de debilidad de lo político es tal que nadie se aventura a llevar a cabo las reformas que la mayoría parece desear. Poco a poco se arraiga la idea de que un "sistema" sin rostro ni reglas maneja los hilos de nuestra vida. La sospecha de corrupción ya está instalada, y no simplemente en razón de la vieja desconfianza hacia las élites: Francia, en efecto, está muy mal ubicada en las clasificaciones internacionales en la materia.

Se denuncia a justo título la escasa presencia de las mujeres y la aún más escasa de los representantes elegidos procedentes de la "diversidad" en las asambleas, donde además la ausencia de miembros pertenecientes a las clases populares es casi total. ¿Cómo podría un obrero sentirse representado cuando en las asambleas, sean de carácter nacional, regional o departamental, nunca hay nadie que se le parezca? Basta con navegar por internet para apreciar la densidad del odio que se propaga por la red: cualquiera puede convertirse en el "cuervo" de Clouzot,* y los rumores más demenciales tienen la misma verosimilitud que los datos confiables y comprobados.

* Alusión a *Le Corbeau,* película de 1943 dirigida por Henri-Georges Clouzot, en la que los habitantes de una pequeña ciudad de provincia comienzan a recibir anónimos infamantes firmados por "El Cuervo". [N. de T.]

Hoy se plantea la cuestión de los plurimandatos. Pero será necesario ir mucho más lejos si se pretende que la representación política responda un poco más a la imagen de la vida social. Si categorías sociales enteras son excluidas de la representación, es menos por un efecto directo del machismo, la xenofobia y el desprecio por lo "popular" que por el muy simple hecho de que no hay mucho lugar para los recién llegados.[17] Como el acceso a las responsabilidades exige una prolongada cooptación por parte de los equipos de los grandes partidos, mucho tiempo libre y una actividad compatible con las funciones de representante elegido, la vida política se aparta poco a poco de los electores, porque sólo sobreviven en ella los hombres muy escolarizados, que disfrutan de algunas seguridades profesionales y han sido precozmente formados en algunas escuelas y en las maquinarias políticas y sus satélites. La sorpresa ante este fenómeno de endogamia social resulta aun mayor si se tiene en cuenta que el número de electores bien informados, y por ende capaces de ser elegidos, no ha dejado de aumentar. En consecuencia, la limitación de los plurimandatos no basta. También se plantea la cuestión de la acumulación de esos mandatos en el tiempo y la del estatus de los representantes elegidos, que deberían poder volver a la "vida civil" sin correr el riesgo de perder demasiado.

La cantilena del "todos coimeros" no es ni justa ni muy honorable y tampoco está desprovista de segundas intenciones, pero las élites impugnadas podrían desarmar las críticas con un poco de sobriedad, en lugar de denunciar

17 A título de ejemplo, desde 1947 hasta 2004, o sea durante un total de 57 años, la ciudad de Burdeos tuvo apenas dos alcaldes.

los viejos reflejos "pujadistas"* del pueblo. Cuando el 68% de los franceses cree que la corrupción está muy difundida en su país[18] y el 78% afirma que los gobiernos no los entienden,[19] se vuelve necesario modificar las costumbres políticas. Para no apelar a una "virtud" que no sólo dejó buenos recuerdos en la historia francesa, podríamos al menos reclamar un poco de moderación, transparencia y discreción en esas costumbres.

En efecto, la corrupción política no obedece tanto a la deshonestidad de algunos grandes representantes elegidos como a un modo de vida que se desliza progresivamente "fuera del mundo": entre los automóviles oficiales, los servicios prestados y recibidos, la multiplicación de los viajes entre la circunscripción y la capital, la acumulación de "presidencias", etc. Sucede asimismo que los representantes locales elegidos se rodean de una corte de "encargados de misión" que se superponen a los funcionarios territoriales y en ocasiones no tienen otro papel que el de mantener redes de asociaciones, de "clientes" y electores, al tiempo que preparan su futura carrera política. Al cabo de algunos años de ese régimen, nadie puede arriesgarse a la muerte social de un retorno al anonimato.

* Nombre de los partidarios de Pierre Poujade, político y dirigente sindical que a mediados de la década de 1950 encabezó un movimiento de masas en defensa de los pequeños comerciantes y artesanos, antiparlamentario, antiintelectual y con inclinaciones xenófobas. Tras un fulminante éxito inicial, con mítines que llegaron a congregar hasta doscientas mil personas, la creación de la Quinta República en 1958 provocó una rápida pérdida de su influencia y el fin del movimiento, en el que militó, entre otros, Jean-Marie Le Pen, fundador luego del Frente Nacional. [N. de T.]

18 Encuesta de Eurobaromètre, febrero-marzo de 2013.

19 Encuesta de Ipsos-Steria, 14 de enero de 2014.

ESCENAS DEMOCRÁTICAS

La democracia representativa no prohíbe la democracia directa. La vida democrática se empobrece con los temores de los "Nimby",[20] la defensa cerrada de intereses locales por parte de grupos de vecinos, el sentimiento profundo de la incompetencia de los ciudadanos y el hecho de que los procedimientos de democracia directa puedan ser puestas en escena paternalistas, rituales demagógicos y tribunas exclusivas para los militantes. Los representantes elegidos desconfían con demasiada frecuencia de ciudadanos a quienes se considera incapaces de comprender los retos que se imponen a todos, lo cual no deja de recordar el "odio a la democracia" denunciado por Jacques Rancière (2005). Los riesgos de la democracia directa son reales, pero de menor gravedad que el sentimiento de exclusión de los ciudadanos mantenidos al margen de la mayoría de los debates relacionados con las cuestiones que son de su inmediata incumbencia. Cuando la vida política no se percibe como la expresión directa de las demandas colectivas y los movimientos sociales, le corresponde movilizar a la sociedad en torno de los problemas y las cuestiones que le conciernen. Los individuos ya no se conforman con ser ciudadanos que sólo se mueven al ritmo de las elecciones.

¿Por qué no construir varias escenas políticas en función de la naturaleza de los objetivos? (Blondiaux, 2008) ¿Por qué no conformar jurados de ciudadanos, como el que estableció el Comité Consultivo Nacional de Ética en relación con la eutanasia? Aun cuando la ley no deba ser redactada y votada por esos comités, cabe acordar en que esas formas de democracia son más capaces de construir objetivos y debates comunes que las encuestas de opinión o los debates televisivos, cuya propia lógica excluye

20 La fórmula "*Not in my backyard*" ["en el patio de mi casa no"] designa las movilizaciones de defensa del entorno inmediato contra todos los proyectos de equipamiento y de apertura social.

la mesura y el acuerdo. La democracia directa y los jurados de ciudadanos obligan a ponerse en el punto de vista de los demás, aceptar sus argumentos, cambiar a veces de opinión, en tanto que la mera elección o la encuesta crean mayorías y minorías cuya existencia real ni siquiera es un hecho comprobado. Sucede a veces que las "votaciones" suizas y las consultas no producen los resultados esperados. Pero ¿no valdría más correr esos riesgos, en lugar de ver a los individuos no reconocerse ya en la democracia y sentirse "fraternos" únicamente en su rechazo a las élites y su resentimiento por no ser escuchados?

En términos generales, la movilización democrática insta a tratar los problemas donde se plantean, y a sostener la acción colectiva donde puede crearse. Dar poder a los actores supone reconocer competencias y no sólo derechos, reconocer lo que ellos son y brindarles la posibilidad de dar testimonio de su experiencia y de actuar sobre sus condiciones de vida. Ahora bien, cuando esos actores quedan reducidos al estatus de problemas y casos, lo que sucede es que se multiplica la cantidad de "agentes" y se genera, como ocurre en los barrios "difíciles", una sorda hostilidad entre quienes viven *en* el barrio y quienes viven *de* él. Treinta años de política urbana mejoraron el marco edilicio, pero no fortalecieron la ciudadanía (Donzelot y otros, 2003).

Podrá decirse que estas sugerencias bastante banales plantean problemas técnicos serios. Pero ¿cómo no comprender que la vida democrática está obligada a fundar el sentimiento de vivir en la misma sociedad y de estar unidos los unos a los otros? Más valdría favorecer procedimientos de movilización de los ciudadanos en lugar de apelar ritualmente a los símbolos de una monarquía republicana y a la omnipotencia de la "voluntad", que desembocan de manera inexorable en un deseo de autoridad, de un jefe: el 84% de los franceses piensa que necesitamos un "jefe" para restablecer el orden.[21] Deseo de autoridad tanto más extraño cuanto que, sin un consentimiento

21 Encuesta de Ipsos-Steria, 14 de enero de 2014.

forjado en un largo proceso, la más tímida de las reformas tiene pocas posibilidades de concretarse: no bien designado, el "jefe" cristalizará todas las desconfianzas.

¿QUIÉN PAGA, QUIÉN GANA?

El gasto público francés era del 35% del producto bruto interno [PBI] en 1960; en 2013 llega al 57%, con un 33% de ese producto destinado a los gastos sociales y de salud. Hay que ser enfático al recordar que esos gastos reducen de manera muy notoria las desigualdades. Disminuyen casi a la mitad (de 7,6 a 4) la diferencia de ingresos entre el 20% más rico y el 20% más pobre, y más de tres veces (de 17,6 a 5,7) la existente entre el 10% de los primeros y el 10% de los segundos (INSEE, 2013). En consecuencia, el Estado de bienestar francés sigue siendo eficiente, aunque podría serlo mucho más. Países comparables en términos de desigualdades gastan menos y obtienen resultados similares o mejores: 26,2% en Alemania, 30,8% en Dinamarca y 28,6% en Suecia. En lo que toca a la solidaridad, podríamos dejar las cosas ahí y reivindicar un Estado de bienestar más eficaz y generoso.

Sin embargo, cabe preguntarse si la democracia del bienestar, al procurar establecer una igualdad real, no debilita la democracia política y la propia solidaridad (Schnapper, 2002). La crítica es conocida y tan antigua como el Estado de bienestar, o incluso como la caridad: al parecer, la protección social individualiza los derechos, los ciudadanos se convierten en usuarios y "asistidos", y la sociedad se fragmenta en familias de derechohabientes más o menos enfrentados.[22] Esos riesgos

22 Hace un tiempo advertimos, con todo, que alrededor del 20% de los beneficiarios del ingreso mínimo de inserción [RMI] se inclinaban por trabajar aun a costa de perder dinero, para ganar autonomía y dignidad. Véase Dubet y Vérétout (2001).

existen pero, en lo que respecta al imaginario de la fraternidad, lo esencial no está allí. Los mecanismos de deducción y redistribución, relativamente eficaces, no son legibles. Como nadie sabe verdaderamente lo que paga, y menos aún lo que recibe, todos pueden sentirse expoliados, sea porque parecen no recibir lo que les corresponde, sea porque parecen pagar por otros que no lo merecen.

Ningún ciudadano con acceso normal a la información está en condiciones de comprender qué es lo que corresponde al impuesto y qué lo que corresponde a los aportes sociales, ni de entender quién paga, para qué y para quién: tan desesperadamente oscuro es, en efecto, el juego de las deducciones y las redistribuciones. ¡Hay seiscientos regímenes de jubilación, seis mil regímenes de jubilación complementaria y diecinueve regímenes de seguros de salud! (Palier, 2010). El proyecto de ley de presupuesto de 2014 prevé la eliminación de nueve de los 464 nichos fiscales: algunos tenían un solo beneficiario... El sistema es tan opaco que una multitud de derechohabientes al ingreso de solidaridad activa [RSA] y cobertura médica universal [CMU] no cuentan con ellos; en ocasiones, esta proporción se calcula en un 30%.

Cada derecho tiene sus propias cajas, sus propios formularios y sus propios trabajadores sociales, obligados a orientar a sus "clientes" en el dédalo de dispositivos y oficinas. Los usuarios de los servicios sociales, en particular los jóvenes, tienen la sensación de pasar de un servicio a otro, de un dispositivo a otro, sin que nadie, en verdad, se ocupe jamás de su caso. ¡Jóvenes en proceso de "inserción" nos contaron que estaban en la tercera o cuarta etapa de redacción de su currículum vítae! A esto se agrega la confusa yuxtaposición de las órbitas nacionales, departamentales, municipales y asociativas.

Con la consolidación del desempleo masivo, la porción de los fondos destinados a la protección social que depende de los aportes, el trabajo y las empresas cae en beneficio de los mínimos sociales financiados por el impuesto: asignación de solidaridad específica en 1984, ingreso mínimo

de inserción en 1988, cobertura médica universal en 1999, renta de solidaridad activa en 2009. Al otro extremo del abanico social, todos pueden tratar de escapar al impuesto de manera más o menos legal. Una gran cantidad de individuos termina por creer que lo que uno no paga directamente es más o menos gratuito, puesto que se ignora cómo se financia el servicio.

La cuestión de saber quién paga y quién gana, en todos esos mecanismos de redistribución (de más de la mitad de toda la riqueza producida), no es sólo un ajuste técnico: es indispensable para la legitimidad misma del sistema de solidaridad. La oscuridad acentúa los rumores y los supuestos clivajes entre lo público y lo privado, los ricos y los pobres, los contratos de duración indeterminada y los contratos de duración determinada, los jóvenes y los viejos, los "asistidos" y los "evasores fiscales", los "franceses" y los "inmigrantes", las metrópolis y el campo, la capital y las regiones, etc. En resumen, el sistema sobre el cual se basa la solidaridad se ha vuelto tan complejo que, finalmente, sus fundamentos simbólicos resultan metódicamente destruidos. El "choque de simplificación"* apenas esbozado por el gobierno no es sólo una manera de ahorrar: es una exigencia de solidaridad, para que cada cual pueda hacerse una imagen, por vaga que sea, del contrato social en el que está incluido. Desde ese punto de vista, el proyecto de fiscalidad propuesto por Camille Landais, Thomas Piketty y Emmanuel Saez tenía un mérito esencial: cada uno podía ubicar su aporte en una escala accesible a todos (Piketty y otros, 2011).

* Es una suerte de plan de "desburocratización" y mejora de los servicios por parte del Estado y de las empresas. De un total de doscientas medidas, desde 2014 se prevé la aplicación gradual, con sus respectivos períodos de prueba, aplicación y evaluación. [N. de E.]

UN DEBER DE JUSTICIA

Podría temerse que la transparencia fuera perjudicial para los menos favorecidos, que presuntamente se valen de la oscuridad del sistema para cometer un mejor "fraude", según parece convencida una gran parte de la opinión. No hay nada menos seguro. Tanto en el ámbito de la educación como en muchos otros, la cuestión de saber quién paga y quién gana tiene reservadas muchas sorpresas en términos de justicia social. Aunque estamos persuadidos de hacer mucho en beneficio de los alumnos menos favorecidos, gracias a las zonas de educación prioritaria [ZEP] y los dispositivos que les siguieron, los establecimientos "chics" del centro de las ciudades siguen siendo más costosos que los de los suburbios pobres. Los liceos franceses reciben un 38% más que el promedio europeo, de lo cual podríamos felicitarnos si al mismo tiempo la escuela primaria no recibiera un 17% menos que sus pares del continente (INSEE, 2013).

De igual modo, los alumnos de las clases preparatorias insumen un costo mucho más alto que los estudiantes universitarios, lo cual podría justificarse por su excelencia; pero, como son también los alumnos más favorecidos desde el punto de vista social, habrá que matizar sensiblemente el juicio... ¿De qué vale la gratuidad de los estudios prestigiosos y rentables cuando están reservados a una minoría social y, sobre todo, cuando sus beneficiarios no siempre devuelven a la sociedad lo que esta les ha dado, al escoger los empleos más lucrativos en detrimento de los más útiles para la colectividad?

Cuando los costos son públicos y los beneficios privados, los arbitrajes deben ser más transparentes. Los gastos de salud revelan transferencias sociales del mismo tipo, dado que en este sector las desigualdades sociales siguen siendo muy marcadas. Estas obedecen en parte a las condiciones de vida y trabajo, pero también a la calidad de la atención. Aquí, la redistribución no es tan significativa como se la imagina. Si se

examinan otros ámbitos, como el del acceso a las actividades culturales subsidiadas y, más en general, a los servicios públicos, nada prueba que la distribución de los flujos de ayudas y subsidios se haga siempre a expensas de los más favorecidos, lo que pone en cuestión una idea demasiado ampliamente compartida, según la cual una parte de la sociedad vive a costa de la otra.

Cuando los gastos de solidaridad y los servicios públicos que tienen que ver con ese ámbito alcanzan la mitad del PBI, la simplificación y la transparencia de las transferencias no son meras medidas técnicas: también constituyen un objetivo crucial de justicia y solidaridad. También hay que recordar lo que reportaría, en términos de transparencia y solidaridad, la lucha contra el fraude y la evasión fiscales: mucho dinero para la colectividad y un fortalecimiento del civismo, porque nadie podría hacer trampa con la excusa de que los muy ricos lo hacen en escalas infinitamente mayores.

REFUNDAR LAS INSTITUCIONES

Los profesionales que trabajan con la gente, los docentes, el personal de salud, los trabajadores sociales y muchos otros han sido testigos de un crecimiento continuo en el número de efectivos. Al mismo tiempo, todos estos profesionales tienen la sensación de estar envueltos en una profunda crisis de legitimidad. Su "malestar" es mucho más que un simple estado de ánimo: creen que las instituciones a las que pertenecen ya no los sostienen. Para entender esa sensación, es preciso volver sobre el modelo de las instituciones republicanas y su prolongada declinación,

Si nos limitamos al caso de la escuela (pero esto también vale para otras instituciones [Dubet, 2002]), la legitimidad del trabajo con los otros se basó en un sistema simbólico particularmente eficaz y protector. Así como la Iglesia podía

encarnar principios universales y poco discutibles, la escuela republicana fundaba la autoridad del maestro en una autoridad "sagrada". La escuela de la Razón, de la nación y de una "gran cultura" daba al maestro una autoridad cuya solidez estaba relacionada con el hecho de que los docentes, como los sacerdotes, tenían una especie de vocación. El clivaje entre el alumno y el niño, que desplazaba en la escuela aquel entre el alma y el cuerpo, protegía a la institución de las demandas sociales demasiado brutales y reforzaba las fronteras del santuario escolar. En ese sistema el docente sólo rendía cuentas a sí mismo, a su conciencia profesional y a su jerarquía. El talento y la personalidad del maestro podían tener un papel esencial, pero la relación pedagógica estaba totalmente encuadrada por el sistema simbólico de la institución.

Como sabemos, ese sistema simbólico experimentó una prolongada declinación. Los muros del santuario se derrumbaron; las evidencias relativas a la cultura, la ciencia y la nación ya no caen por su propio peso. La escuela está sometida a una andanada de críticas encontradas: es demasiado desigualitaria, se interesa demasiado en los alumnos y no lo suficiente en los niños, la han invadido los desórdenes psicológicos y sociales, no prepara bien para la vida adulta, etc. Además, las encuestas internacionales revelan que el clima escolar de Francia no es bueno: los alumnos franceses son inquietos y están estresados, y las encuestas nacionales muestran que los docentes se sienten a la vez abandonados y tiranizados por conminaciones contradictorias.

En realidad, los docentes, que tenían la sensación de cumplir una vocación, tienen ahora la impresión de ejercer un oficio transformado en banal y difícil, porque la relación pedagógica ya no está regulada por un marco eficaz y compartido de representaciones, valores y normas, y porque los padres, los alumnos, los representantes locales elegidos y los responsables administrativos se consideran autorizados a pedir cuentas y explicaciones. El oficio se ha vuelto tan difícil que la tentación de todos es defenderse y protegerse. Durante

los últimos treinta años las reformas se sancionaron a la fuerza o, más a menudo, no se sancionaron o se hundieron en las arenas de la rutina (Prost, 2013).

DE LOS ACUERDOS DEMOCRÁTICOS

Frente a esta situación, la reacción más obvia es la de la vuelta a "los buenos viejos tiempos" de la institución republicana. Esa vuelta significaría decretar la autoridad de los saberes y la de los maestros y recentrar el trabajo en la instrucción, y sólo en ella; una selección precoz permitiría recuperar la vieja adecuación entre los programas y los alumnos; los padres se mantendrían fuera de las instalaciones, etc. Nadie, desde luego, considera con seriedad que ese retorno de la institución sea posible. Al mismo tiempo, no se puede pensar el sistema educativo como un servicio de formación más o menos justo y más o menos eficaz, ni a la escuela como la suma de los profesionales encargados de hacer en sus clases lo que las demás instituciones ya no hacen. Es preciso, pues, refundar la escuela sin soñar con una vuelta a la teología escolar republicana. Pueden proponerse varios principios.

Sin afectar la igualdad, la unidad de los programas y algunos exámenes nacionales decisivos, el primer paso hacia la refundación de la institución sería la creación de establecimientos con la autonomía suficiente para fundar una comunidad educativa que fije sus propias reglas de vida y asocie a ellas a padres y alumnos, en el marco de un sistema nacional con atribuciones para definir los programas y los objetivos y asignar los recursos. En la escuela, como en otros espacios, cuando el consenso ya no se funda en creencias comunes, es menester establecerlo mediante acuerdos democráticos negociados.

Desde el punto de vista de la equidad y la eficiencia, nada impide que los establecimientos puedan cooptar a los docentes que comparten sus orientaciones pedagógicas y participan en una comunidad educativa. Con ello no se amenazaría el estatus de funcionario y, que se sepa, los países escandinavos

que funcionan así no son menos igualitarios y democráticos que el nuestro. El fundamento de la autoridad estaría más cerca de los actores pero no sería menos sólido que hoy, porque todos estarían incluidos en los contratos y el proyecto de una *comunidad escolar*.

APRENDER A HACER

El segundo principio es el de una *educación por la experiencia*. El arte de vivir juntos ya no se aprende por la mera autoridad de las lecciones de moral y de la disciplina. El aprendizaje de la ciudadanía y la autonomía –también el de la confianza– debería concebirse como una educación práctica por medio de actividades y responsabilidades comunes. ¿Tal vez haya que elegir a Dewey y Freinet "contra" Durkheim y Alain, es decir, una educación democrática y no una educación republicana?

Es bueno que se denuncien los estereotipos de género en clase, pero sería mejor aún procurar que los varones compartan los recreos con las chicas, que desaparezcan los acosos e insultos de carácter sexual y racial, y que todos respeten el orden de acceso al comedor y aprendan a hablar delante de sus compañeros. Pequeñas cosas de la educación con frecuencia consideradas insignificantes, pero que tienen más peso que las peroratas y las grandes lecciones de moral.

Ahora bien, en Francia, todo lo que se juzga "educativo" o "expresivo" tiene grandes posibilidades de convertirse en "periescolar" y ser asignado a los docentes abnegados y voluntarios y, más aún, a "agentes" exteriores a la escuela, como lo muestra con claridad la manera en que se negocian los ritmos escolares. En el mismo momento en que las mutaciones de los modos de vida y las familias exigen que la escuela eduque más de lo que lo hacía no hace mucho, todo sucede como si, detrás de algunas declaraciones rituales, ella ya no tuviera un proyecto educativo.

FORMAR SUJETOS

Tercer principio: los alumnos son sujetos y no sólo competidores que van a buscar a la escuela una promesa de éxito social. Está claro que todas las escuelas seleccionan y jerarquizan a los alumnos, pero eso no impide considerar que estos últimos deben poder crecer en la escuela, conocer en ella a adultos benevolentes, descubrir lo que quieren ser, tener derecho a equivocarse sin que los reprendan.

Nuestra escuela, al contrario, pone a los alumnos en "andariveles" y orientaciones de los que es difícil salir si ellos estiman que han sido mal orientados. Deberíamos tomar más en serio el desinterés y el abandono escolares y pensar que deberían proponerse a todos los alumnos buenas razones para aprender y trabajar en la escuela, cuando a menudo, en realidad, no encuentran otra cosa que conminaciones al éxito, y sobre todo a ser más exitosos que los demás. Los alumnos podrían aprender a trabajar en común y a sentirse responsables de los otros, para adquirir el gusto y el placer de hacer cosas juntos (Sennett, 2012). Si lo que se quiere es desarrollar el *empowerment* y la iniciativa de los individuos, sería juicioso comenzar por la escuela.

Para terminar, hay que examinar el cuasi monopolio escolar de la definición del mérito. Los títulos no sólo tienen un papel muy importante en el destino social de los individuos, sino que funcionan más como "signos" que como verdaderas calificaciones. Se estima con demasiada frecuencia que todo se juega en la escuela y que la formación a lo largo de toda la vida está, de hecho, reservada a quienes tienen el gusto y la suerte de salir bien en ella. Con el influjo de los títulos, el peso de las expectativas de éxito aplasta la escuela y no la lleva sino a decepcionar, mientras que los que no tienen nada que ganar en ella ya no sienten ganas de participar de su juego.[23] La creación de un sentimiento de solidaridad pasa por la

23 La deserción escolar se ha convertido en un gran problema, y entre 1996 y 2013 han sido incendiadas setenta bibliotecas. Véase Merklen (2013).

refundación de una institución escolar capaz de establecer su legitimidad sobre la base de sus proyectos y de la formación de individuos que aprendan en ella otra cosa que a ser competentes, distinguirse y desconfiar de los otros.[24]

Lo que vale para la escuela valdría también para el hospital, cuyos profesionales tienen a veces la sensación de trabajar en "fábricas de cuidados", establecimientos eficaces, pero en los cuales la separación entre la técnica y la preocupación por los pacientes parece particularmente brutal tanto para quienes atienden como para quienes son atendidos. De la misma manera, los trabajadores sociales están desgarrados entre la gestión de dispositivos extremadamente complejos y que consumen cada vez más tiempo y la preocupación por los propios individuos, poco a poco reducidos a la porción congrua. En todos estos casos, si el modelo "anónimo" y abstracto del individualismo institucional ya no puede tomar a su cargo a los individuos; si se impone la singularidad de los casos y las historias personales, y si la movilización de las personas se convierte en regla, el sistema simbólico de las instituciones podrá reconstruirse alrededor de un imaginario más democrático, más cercano a los individuos y más preocupado por ellos. Quienes se ocupan de los otros se sentirían menos abandonados a sí mismos, y las personas de quienes se ocupan recibirían un mejor trato.

DE LA IGUALDAD

¿Cómo producir un *imaginario de la solidaridad* en sociedades que se saben plurales? Dos de los fundamentos tradicionales de la fraternidad están hoy en entredicho. El primero es el

24 Los establecimientos "experimentales" que logran acoger a los alumnos que los demás ya no quieren, limitar su violencia y reconciliarlos consigo mismos y con los estudios son lo bastante numerosos para mostrar que esas instituciones no son utopías.

de la nación, ya no identificable con una sociedad donde se incluyen minorías que reclaman un derecho a la visibilidad y la participación. El segundo es el del orden "natural" de los sexos, desbaratado e impugnado por los movimientos feministas y las reivindicaciones de las minorías sexuales, que ponen en cuestión un "acuerdo social" implícito fundado en la heterosexualidad y la dominación masculina. ¿Cómo podemos ser singulares y solidarios para ser "iguales y diferentes"? (Touraine, 1997).

Esta cuestión a priori abstracta está en el corazón de la experiencia de las personas discriminadas. Los individuos están convencidos de ser fundamentalmente iguales y de tener el mismo mérito que los demás; por ello, reclaman un trato equitativo en el acceso al empleo, la vivienda y los distintos servicios. Exigen de las instituciones un trato respetuoso y, en términos más generales, una protección contra las observaciones y actos racistas, xenófobos, sexistas, homofóbicos, etc. La exigencia de justicia y equidad conduce a afirmar que las diferencias, reales o presuntas, que son el pretexto de una discriminación no deben considerarse pertinentes. La ley, por lo demás, las designa como criterios ilegítimos de selección. Lo fundamental es el núcleo de la igualdad.

La reivindicación de igualdad y equidad se infiltra en la lógica de las sociedades democráticas. Nadie (o no mucha gente) podría justificar la imposición de un trato inequitativo a un individuo cuando las únicas desigualdades aceptables son, al parecer, el resultado de pruebas meritocráticas equitativas. Va de suyo que esa constatación no habla de las prácticas, porque las discriminaciones siguen siendo moneda corriente; sólo destaca el hecho de que la reivindicación de equidad no pone en entredicho un imaginario de la solidaridad. Además, es preciso tomar debida nota de que las sociedades que más creen en la justicia meritocrática implementaron una multitud de dispositivos, leyes y reglamentaciones para luchar contra la discriminación. Los Estados

Unidos, Canadá y las sociedades escandinavas tienen una larga experiencia en la materia, y Francia da los primeros pasos en ese camino desde hace algunos años.

¿RECONOCIMIENTO DE QUÉ?

En la medida en que es discriminado en razón de lo que es (negro, musulmán, mujer, homosexual) y que su identidad actúa como un estigma, el individuo puede exigir ser reconocido en su diferencia. El deseo de reconocimiento, de comprobar la aceptación de una identidad como igualmente digna y respetable, procede pues directamente de la experiencia banal de las discriminaciones.

La exigencia de reconocimiento tropieza con dificultades de distinta naturaleza que la reivindicación de igualdad. Recordemos que, si Nicolas Sarkozy alentó los dispositivos antidiscriminatorios, al mismo tiempo consideró inadmisibles las demandas de reconocimiento. El debate sobre la nacionalidad organizado en 2010 no tenía otra meta que decir quiénes podían pretender ser "verdaderos" franceses y quiénes no.

Una parte de la opinión, que desborda con mucho las filas de la extrema derecha y que a veces puede ser favorable a las medidas contra la discriminación, tiene la impresión de que el reconocimiento de una alteridad cultural y religiosa amenaza la idea que los individuos se hacen de la nación y de sí mismos. Están quienes celebran el equipo de Francia "negro, blanco y *beur*"* y quienes se burlan, con sobreentendidos racistas, de un equipo que sería exclusivamente "negro, negro y negro". En otras palabras, si bien los individuos y los grupos tienen reivindicaciones legítimas en materia de equidad e igualdad, la reivindicación de reconocimiento no es, al parecer, aceptable, porque amenaza el imaginario nacional.

* Designación popular de los descendientes franceses de inmigrantes de África del norte. [N. de T.]

Se observan mecanismos comparables en lo que respecta a los derechos de las minorías sexuales. Si una parte de los franceses es hostil al "matrimonio para todos" en nombre de la tradición y la religión, la mayoría es más bien favorable a un derecho igualitario. Pero cuando se trata de los hijos, de la filiación, de la adopción, de la procreación médicamente asistida, la demanda de reconocimiento parece amenazar un orden familiar heterosexual vivido como natural. Es forzoso constatar, entonces, que los proyectos de reforma cuentan con un apoyo claramente más reducido. Al igual que sucede con la nación en el caso de las minorías culturales, una demanda de reconocimiento violenta la representación de la "naturaleza".

Fantasmas, rumores, manipulaciones, agresiones, insultos, fortalecimiento de los grupos más extremistas, "liberación de la palabra" con el pretexto de resistir a la corrección política: todo converge en la afirmación de una solidaridad reservada a los franceses de "pura cepa", blancos, heterosexuales y de cultura católica. Cosa que apenas debe sorprender, ya que la reivindicación de reconocimiento revela a quienes no tenían una identidad "reflexiva" (puesto que estaba dada por la naturaleza y la historia) que tienen, justamente, una identidad francesa, blanca y heterosexual, tanto más amenazada por el hecho de que la evolución social y cultural juega contra los tradicionalismos, los grupos arraigados, los asalariados, a los que esas identidades protegen simbólicamente.

El riesgo de un repliegue de la solidaridad en la "raza" y el sexo se vuelve más fuerte debido a que una minoría de quienes reivindican un reconocimiento termina por razonar de la misma manera al definirse ante todo por su "raza", su religión, el lugar de las mujeres, su rechazo a comprometerse con un mundo hostil e impuro (Kepel, 2012). Se produce entonces un choque de identidades "densas", de las que se sabe que pueden reconciliarse en torno a la afirmación común de su diferencia irreductible. Así, en febrero de 2014 la extrema

derecha racista se alió con los musulmanes más tradicionales contra la supuesta enseñanza de las teorías del género en la escuela.

El problema del reconocimiento no siempre es tan trágico y tan potencialmente violento: los deseos de ser reconocido se basan menos en la afirmación de identidades colectivas irreductiblemente diferentes que en un derecho al reconocimiento de las singularidades, las identidades personales, compuestas, heterogéneas y más o menos lábiles (Dubet y otros, 2013). La singularización del reconocimiento evita el choque, pero no lo desactiva del todo, porque lleva a la mayoría a aceptar el carácter compuesto y –también él– lábil e incierto de sus propias identidades (Descombes, 2012).

El reconocimiento podría ser entonces un asunto de tolerancia y cortesía para con el otro, un poco a la manera de los intercambios en los sitios turísticos y las terminales de los aeropuertos. Pero esa tolerancia es también una forma de indiferencia y hasta de desdén, porque funciona mucho mejor cuando los protagonistas no hacen sino cruzarse y la distancia social los protege contra los cuestionamientos acerca de lo que uno es (o cree ser). Como escribe Charles Taylor (1997), "el reconocimiento no es sólo una amabilidad que se tiene con la gente"; debe comprometer a álter y a ego a ser solidarios y responsables uno de otro.

¿QUÉ TENEMOS EN COMÚN?

El reconocimiento no se juega de a dos, sino de a tres. Para que los individuos se reconozcan como diferentes y acepten esas diferencias, es importante que admitan tener algo en común lo bastante sólido para que sus diferencias no los amenacen. Deben reconocerse como solidarios aun antes de aceptarse como iguales y diferentes. Los individuos resisten mucho mejor las discriminaciones y son mucho más resilientes

cuando adhieren a un relato y un imaginario comunes al conjunto de la sociedad (Lamont y Mizrachi, 2012a). Como ese imaginario ya no puede ser el de la nación y la cultura "eternas", no puede ser sino el de los derechos y las necesidades de los individuos; al no poder ser ya una afirmación de principios, es una construcción progresiva.

Si no hay sociedad ejemplar en materia de combinación de las diferencias y la igualdad en torno de un imaginario compartido de solidaridad, sí hay países que en ese sentido funcionan claramente mejor que nosotros porque se plantean esta cuestión sin rodeos. En Francia, al contrario, todo sucede como si hiciésemos grandes esfuerzos para evitarla, oscilando sin cesar entre un republicanismo rígido y una "tolerancia" que, como todos saben, debilita necesariamente la solidaridad y la igualdad. El mérito de los canadienses consiste en haber establecido los principios de esa solidaridad: cada uno tiene derecho a su singularidad, su diferencia y su cultura, con la salvedad de que esos derechos nunca deben ponerse por encima de los de la persona, entre ellos el de rechazar las identidades de los colectivos a los que uno supuestamente pertenece (Kymlicka, 2001). En otras palabras, los derechos fundamentales de la persona y los derechos humanos se imponen necesariamente a los derechos a la cultura y la identidad. Estos derechos culturales pueden aceptarse mientras sean compatibles con los derechos fundamentales que protegen a los individuos contra el peso de las comunidades.

Nuestra tradición política nos lleva a ironizar y tener por desdeñables los "acomodamientos razonables" de Quebec, que parten de los problemas locales y de coyuntura, y a ser indiferentes, sin embargo, a lo que pasa en nuestra sociedad. En la escuela, el trabajo, el hospital, los barrios, los individuos viven en armonía a pesar de sus diferencias. Los menús de los comedores, los pañuelos de las madres que acompañan la salida de los niños y los cuidados prestados a los enfermos se apoyan en compromisos que los actores interesados son

perfectamente capaces de concertar sobre la base del interés de los niños o los pacientes, y debido a que las relaciones personales superan las barreras de los grupos.

La abrumadora mayoría de las personas a quienes conocimos durante una investigación sobre la experiencia de las discriminaciones dicen no reconocer sus problemas en los debates del momento, donde son rehenes y pretextos de conflictos y estrategias que no les incumben. A despecho de las desigualdades y las discriminaciones, tienen la sensación de vivir como los demás, y descubren a la vez que *sus* problemas tienden a convertirse en *el* problema de la sociedad francesa, como si cada una de sus conductas amenazara la unidad de la nación y el orden de las familias. Pese a que los incidentes y altercados podrían en su mayor parte negociarse y resolverse en el nivel donde se plantean, quienes ven en ellos atentados contra la República y quienes piensan que los derechos de la comunidad son superiores a los de los individuos los transforman en problemas "teológico-políticos".

Cuando los imaginarios de la solidaridad ya no pueden ser los grandes relatos que vienen desde lo alto, deben ser reemplazados por la capacidad de vivir juntos en el lugar donde los individuos se encuentran y se reconocen. De ser así todos los acuerdos son posibles, siempre que, en la jerarquía de los derechos, se prioricen aquellos que corresponden al individuo. Es posible llegar a ser un sujeto libre e igual a los otros en todo un registro de culturas, creencias y afirmaciones singulares.

LA SOLIDARIDAD SIN FRONTERAS

Las palancas de la solidaridad mencionadas en este texto no son las únicas en las que se pueda pensar. Muchas otras cuestiones son igualmente esenciales para la producción de un imaginario de la fraternidad.

La primera de ellas es la del trabajo. El sentimiento de solidaridad no sólo es socavado por un desempleo endémico, sino que estilos gerenciales que deshacen los colectivos laborales, propician las virtudes de la incertidumbre, organizan la competencia dentro de las empresas y multiplican los controles detrás de la apología de la autonomía debilitan en forma sistemática las solidaridades del trabajo. La política gerencial y de la *corporate governance* no puede dejarse en manos de directivos encargados de satisfacer únicamente a los accionistas.

También surge la cuestión del trabajo compartido, si no se acepta que entre el 10 y el 15% de la población quede a la vera del camino. Tal vez habría que considerar también como un verdadero trabajo todas las ayudas a las personas que son esenciales para la solidaridad. ¿Cómo generar un sentimiento de solidaridad cuando se dice que no tenemos otra alternativa que elegir entre una reserva de desempleados cada vez peor indemnizados, una masa de trabajadores pobres y la creencia en el retorno de los Treinta Gloriosos? Reflexionar sobre la posibilidad de nuevos repartos de la actividad no significa remitirse al decrecimiento.

La segunda cuestión es la de la democracia europea. No se puede vivir en un mercado único que no esté inscrito en un marco político percibido como la manifestación de la voluntad de los electores. Los ciudadanos tienen la impresión de ser dirigidos por una tecnocracia que los representantes elegidos no controlan, y los propios eurodiputados dan con demasiada frecuencia la sensación de no creer en Europa. Pero, más allá de la necesidad de dar una forma más democrática al continente, ¿no podríamos esperar de los dirigentes políticos que expresaran una forma de esperanza y patriotismo europeos, en lugar de repetir sin cesar que Europa es, a la vez, la causa de nuestros infortunios y la respuesta a nuestros problemas?[25]

25 Véase Vauchez (2014).

Para terminar, la solidaridad no puede detenerse en las fronteras de la nación y de Europa. Las desigualdades entre los países siguen siendo más considerables que las que existen dentro de las sociedades más ricas, y una gran parte de la humanidad se mantiene en los límites de la supervivencia. La solidaridad y la justicia globales no sólo son un imperativo moral en sociedades tan abundantemente informadas que no pueden simular ignorar cómo viven los más pobres de los países pobres. Estamos embarcados en la misma historia en razón de los retos económicos y ecológicos que atan nuestros destinos (Duru-Bellat, 2014).

Tal vez sea aquí donde se escribe un nuevo relato de la fraternidad. Sería menester además que quienes expresan esos retos, sobre todo los movimientos ecologistas, no hicieran del miedo el impulso de su combate, pues la angustia conduce fatalmente sea al repliegue, sea al rechazo de la razón y la ciencia, sea incluso a la inacción ante la catástrofe inevitable.

Conclusión
Por un imaginario de la fraternidad

El hecho de que estemos convencidos de ser iguales por derecho induce una demanda de justicia y equidad, porque es preciso, en efecto, que el principio de igualdad se adapte a la extrema diversidad de los hombres y sus condiciones de vida. Pero esta convicción no basta cuando se trata de llevar a la práctica políticas de reducción de las desigualdades sociales. Para que el principio de igualdad llegue a constituir una voluntad de igualdad social, debe asociarse a un sentimiento de solidaridad y fraternidad: la igualdad nos compromete porque los individuos tienen algo de común y semejante; porque están vinculados; porque tienen un destino común, y porque su felicidad privada depende de la felicidad pública. Cuando esos sentimientos se debilitan, las desigualdades se ahondan, a pesar de las indignaciones.

Hoy la afirmación de la fraternidad es mucho más necesaria porque los lazos orgánicos y "funcionales" que, según se pensaba, soldaban la antigua sociedad industrial y nacional se están deshaciendo. La economía ya no está acoplada a la nación; una parte de la soberanía política se transfiere a Europa y a otras instituciones internacionales; de ahora en más la nación es plural. Se abre entonces un clima de crisis tanto más insidioso cuanto que Francia se proyectó desde mucho tiempo atrás en el relato de una sociedad integrada.

El riesgo político radica menos en el agotamiento de esa forma de solidaridad que en la apelación a una fraternidad restringida y defensiva, recompuesta en torno a temas

conservadores, reaccionarios y peligrosos. Los populismos y las derivas ultraconservadoras de una parte de la derecha no sólo son signos de mal humor; recomponen los imaginarios de la solidaridad alrededor de la nación eterna, de un orden inmutable de los sexos, del enemigo interno, de la decadencia de las costumbres y de la "declinación" francesa. Otros, sin duda más generosos, querrían volver a la época de una República social con cimientos en un Estado todopoderoso y en el sueño de una recuperación del crecimiento.

El hecho de que todos esos temores sean imaginarios no significa que baste con denunciarlos por irracionales y moralmente inaceptables, y oponer sin más el progreso al oscurantismo, con la expectativa de que los problemas sociales que dan pábulo a las angustias y la desconfianza terminen por desaparecer. Esperanzas vanas, más aún porque no conseguiremos más igualdad mientras no seamos capaces de construir otros imaginarios de la fraternidad.

Los movimientos políticos que se remiten a la igualdad de unos y la exclusión de otros mediante la recomposición de un imaginario comunitario arcaico nos obligan a definir nuevas políticas de solidaridad. Esas políticas no pueden volverse con obstinación hacia un pasado a la vez mítico y definitivamente terminado, pero no deben tampoco ignorar que la igualdad implica un imaginario de la fraternidad. Es imperativo no abandonar el tema de la fraternidad en manos de los enemigos de la igualdad o los enemigos de la democracia. Los progresos de la igualdad social, claro está, pasan por las luchas y los enfrentamientos, pero estos conflictos sólo son posibles si los movimientos expresan un imaginario de la solidaridad que supere las prolongadas fragmentaciones de los intereses y las jerarquías que nos impiden actuar juntos.

La dificultad estriba en que probablemente no hay un gran relato alternativo al de las solidaridades perdidas. Cuando la fraternidad ya no depende de las escenas "trascendentes" de la religión y la nación, debe proceder de una actividad "inmanente", pragmática y obstinada. La construcción de una fraternidad es, por ello, un trabajo social y político continuo, que no pasa únicamente por esas políticas "inteligentes".

Es preciso que la vida política se haga cargo de esas dimensiones simbólicas e imaginarias. La vida democrática debe ser más activa y capaz de producir una representación de la vida social. Es importante que los mecanismos de redistribución sean más legibles, para echar luz sobre los lazos de interdependencia que nos ligan los unos a los otros. Si las instituciones ya no pueden ser sostenidas por los grandes sistemas simbólicos de la religión o de la modernidad triunfante, tampoco pueden limitarse a ser meros servicios, más o menos eficaces. Deben construir una legitimidad democrática sobre los escombros de antiguas legitimidades "sagradas".

Para terminar, en una sociedad plural donde las culturas y los individuos esperan que se los reconozca como autónomos y singulares, es imprescindible construir los espacios y las escenas que permitan decir lo que tenemos en común, a fin de aceptar nuestras diferencias. Sin ese trabajo, nada nos protegerá del peor de los escenarios: la alianza del conservadurismo cultural y el liberalismo económico, como preparación para el retorno de unas desigualdades sociales que creíamos desaparecidas para siempre.

Referencias bibliográficas

Algan, Y.; P. Cahuc y A. Zylberberg (2012), *La fabrique de la défiance: et comment s'en sortir*, París, Albin Michel.

Anderson, B. (1996), *L'imaginaire national: réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, París, La Découverte [ed. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993].

Baudelot, C. y R. Establet (2009), *L'élitisme républicain: l'école française à l'épreuve des comparaisons*, París, Seuil - La République des Idées.

Beck, U. (2001), *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité*, París, Flammarion [ed. cast.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998].

Bevort, A. y M. Lallemand (comps.) (2006), *Le capital social: performance, équité et réciprocité*, París, La Découverte.

Bézes, P. (2009), *Réinventer l'État: les réformes de l'administration française (1962-2008)*, París, Presses Universitaires de France.

Birnbaum, P. (1979), *Le peuple et les gros: histoire d'un mythe*, París, Grasset.

Blondiaux, L. (2008), *Le Nouvel esprit de la démocratie: actualité de la démocratie participative*, París, Seuil - La République des idées [ed. cast.: *El nuevo espíritu de la democracia: actualidad de la democracia participativa*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014].

Castel, R. (1995), *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, París, Fayard [ed. cast.: *Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 1997].

Castoriadis, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil [ed. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, dos volúmenes, Barcelona, Tusquets, 1983-1989].

Champion, F. (2006), *Les laïcités européennes au miroir du cas britannique, XVIe-XXIe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Cohen, D. (1997), *Richesse du monde, pauvreté des nations*, París, Flammarion [ed. cast.: *Riqueza del mundo, pobreza de las naciones*, Buenos Aires, FCE, 1998].

Coleman, J. (1988), "Social capital and the creation of human capital", *American Journal of Sociology*, 94, pp. 95-120 [ed. cast.: "Capital social y creación de capital humano", *Zona Abierta*, 94-95, 2001, pp. 47-81].

Coulangeon, P. (2010), *Sociologie des pratiques culturelles*, París, La Découverte.

Descombes, V. (2012), *Les embarras de l'identité*, París, Gallimard.

Donzelot, J. (2007), "Un État qui rend capable", en Serge Paugam (comp.), *Repenser la solidarité: l'apport des sciences sociales*, París, Presses Universitaires de France, pp. 87-109.

— (2009), *La ville à trois vitesses et autres essais*, París, Éditions de la Villette [ed. cast.: "La ciudad de tres velocidades", en AA.VV., *La fragilización de las relaciones sociales*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2007, pp. 21-68].

Donzelot, J.; C. Mével y A. Wyvekens (2003), *Faire société: la politique de la ville aux États-Unis et en France*, París, Seuil.

Dubet, F. (2002), *Le déclin de l'institution*, París, Seuil [ed. cast.: *El declive de la institución. Profesiones, sujetos e individuos en la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2006].

— (2010), *Les places et les chances: repenser la justice sociale*, París, Seuil - La République des idées [ed. cast.: *Repensar la justicia social: contra el mito de la igualdad de oportunidades*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011].

Dubet, F. y A. Vérétout (2001), "Une 'réduction' de la rationalité de l'acteur. Pourquoi sortir du RMI?", *Revue Française de Sociologie*, 42(3), pp. 407-436.

Dubet, F.; M. Duru-Bellat y A. Vérétout (2010), *Les sociétés et leur école: emprise du diplôme et cohésion sociale*, París, Seuil.

Dubet, F.; O. Cousin, É. Macé y S. Rui (2013), *Pourquoi moi? L'expérience des discriminations*, París, Seuil.

Dubet, F.; V. Caillet, R. Cortéséro y otros (2006), *Injustices: l'expérience des inégalités au travail*, París, Seuil.

Duran, P. (1999), *Penser l'action politique*, París, LGDJ.

— (2004), *Les Larmes de Marianne: Comment devient-on électeur du FN?*, París, Armand Colin.

Duret, P. (2004), *Les Larmes de Marianne. Comment devient-on un électeur du FN?*, París, Armand Colin.

Durkheim, É. (1975 [1913]), "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine", en *Textes*, vol. II, *Religion, morale, anomie*, París, Éditions de Minuit [ed. cast.: "El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana", en A. Galletti y M. Bontempelli, *Jerónimo Savonarola - Bernardino de Siena*, Madrid, América, 1950].

— (1978), *De la division du travail social*, París, Presses Universitaires de France [ed. cast.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982].

Duru-Bellat, M. (2002), *Les inégalités sociales à l'école: genèse et mythes*, París, Presses Universitaires de France.

— (2014), *Pour une planète équitable: l'urgence d'une justice globale*, París, Seuil - La République des idées.

Esping-Andersen, G. (1999), *Les trois mondes de l'État-providence: essai sur le capitalisme moderne*, París, Presses Universitaires de France [ed. cast.: *Los tres mundos del Estado del bienestar*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1993].

Forsé, M. y O. Galland (comps.) (2011), *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*, París, Armand Colin.

Gellner, E. (1989), *Nations et nationalisme*, París, Payot [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988].

Goux, D. y É. Maurin (2005), "1992-2005: la décomposition du oui", CEPREMAP, docweb 0507, disponible en <www.cepremap.fr/depot/docweb/docweb0507.pdf>.

Hartog, F. (2013), *Croire en l'histoire*, París, Flammarion [ed. cast.: *Creer en la historia*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2014].

Hayek, F. (1976), *The Mirage of Social Justice*, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: *El espejismo de la justicia social*, Madrid, Unión Editorial, 1979].

Héran, F. (2007), *Le temps des immigrés: essai sur le destin de la population française*, París, Seuil - La République des Idées.

Hermet, G. (1996), *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, París, Seuil.

Hervieu Léger, D. (1999), *Le Pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, París, Flammarion [ed. cast.: *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*, México, Instituto Cultural Helénico, 2004].

Honneth, A. (2006), *La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique*, París, La Découverte [ed. cast.: *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011].

INSEE (2013), *France, portrait social, édition 2013*, París, Institut national de la statistique et des études économiques.

Kepel, G. (2012), *Quatre-vingt treize: essai*, París, Gallimard.

Kymlicka, W. (2001), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003].

Lamont, M. y N. Mizrachi (2012a), "Ordinary people doing extraordinary things: responses to stigmatization in comparative perspective", *Ethnic Racial Studies*, 35(3), número especial, "Responses to stigmatization in comparative perspective: Brazil, Canada, Israel, France, South Africa, Sweden and the United States", pp. 365-381.

— (comps.) (2012b), *Responses to Stigmatization in Comparative Perspective*, Nueva York, Routledge.

Lapeyronnie, D. y L. Courtois (2008), *Ghetto urbain: ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, París, Robert Laffont.

Lascoumes, P. y P. Le Galès (comps.) (2004), *Gouverner par les instruments*, París, Presses de Sciences Po.

Le Bras, H. y E. Todd (2013), *Le mystère français*, París, Seuil - La République des idées.

Martuccelli, D. (2012), *La société singulariste*, París, Armand Colin.

Maurin, É. (2004), *Le Ghetto français: enquête sur le séparatisme social*, París, Seuil - La République des idées.

— (2009), *La Peur du déclassement: une sociologie des récessions*, París, Seuil - La République des idées.

Mauss, M. (1969), "La Nation", en *Œuvres*, vol. III, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, París, Éditions de Minuit [ed. cast.: "La nación", en *Obras*, vol. III, *Sociedad y ciencias sociales*, Barcelona, Barral, 1972].

Merklen, D. (2013), *Pourquoi brûle-t-on des bibliothèques?*, Villeurbanne, Presses de l'ENSIBB.

Merle, P. (2009), *La démocratisation de l'enseignement*, París, La Découverte.

Miquet-Marty, F. (2013), *Les nouvelles passions françaises. Réinventer la société et répondre à la crise*, París, Michalon.

Moussot, O. (2006), *Changer de groupe social en cours de carrière*, París, Institut national de la statistique et des études économiques.

Muller, P. -A. (2003), *Les politiques publiques*, París, Presses Universitaires de France [ed. cast.: *Las políticas públicas*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006].

Nicolet, C. (1982), *L'idée républicaine en France, 1789-1924: essai d'histoire critique*, París, Gallimard.

Noiriel, G. (1988), *Le Creuset français: histoire de l'immigration (XIXe-XXe siècle)*, París, Seuil.

Nussbaum, M. (2012), *Capabilités: comment créer les conditions d'un monde plus juste?*, París, Flammarion [ed. cast.: *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Paidós, 2012].

Palier, B. (2010), "Les caractéristiques de l'État-providence en France: son organisation, ses évolutions au gré des réformes", *Cahiers Français*, 358, "La protection sociale: quels débats? Quelles réformes?", septiembre-octubre, pp. 15-19.

Paugam, S. y M. Selz (2005), "La perception de la pauvreté en Europe depuis le milieu des années 1970: analyse des variations structurelles et conjoncturelles", *Économie et Statistique*, 383-385, pp. 283-305.

Pech, T. (2011), *Le temps des riches: anatomie d'une sécession*, París, Seuil.

Piketty, T. (2003), "Attitudes vis-à-vis des inégalités de revenus en France: existerait-il un consensus?", *Comprendre*, 4, pp. 209-242.

— (2013), *Le Capital au XXIe siècle*, París, Seuil [ed. cast.: *El capital en el siglo XXI*, Buenos Aires, FCE, 2014].

Piketty, T.; C. Landais y E. Saez (2011), *Pour une révolution fiscale: un impôt sur le revenu pour le XXIe siècle*, París, Seuil - La République des idées.

Pinçon, M. y M. Pinçon-Charlot (2013), *La violence des riches: chronique d'une immense casse sociale*, París, La Découverte.

Polanyi, K. (1983), *La Grande Transformation: aux origines politiques et culturelles de notre temps*, París, Gallimard [ed. cast.: *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, FCE, 2003].

Prost, A. (2013), *Du changement dans l'école: les réformes de l'éducation de 1936 à nos jours*, París, Seuil.

Putnam, R. D. (2007), "E Pluribus Unum: Diversity and community in the twenty-first century", *Scandinavian Political Studies*, 30(2), pp. 137-174.

Putnam, R. D.; R. Leonardi y R. Y. Nanetti (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Nueva York, Simon and Schuster [ed. cast.: *Para hacer que la democracia funcione: la experiencia italiana en descentralización administrativa*, Caracas, Galac, 1994].

Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie*, París, La Fabrique [ed. cast.: *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006].

Rawls, J. (1987 [1971]), *Théorie de la justice*, París, Seuil [ed. cast.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979].

Reich, R. (1993), *L'économie mondialisée*, París, Dunod [ed. cast.: *El trabajo de las naciones*, Buenos Aires, Javier Vergara, 1993].

Renan, E. (1992 [1882]), *Qu'est-ce que une nation?*, París, Presses Pocket, pp. 54-55 [ed. cast.: *¿Qué es una nación?*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983].

Reynié, D. (2011), *Populismes: la pente fatale*, París, Plon.

Riquetti, H.-G. de, conde de Mirabeau (1822), "Discours sur l'inscription civique", en *Chefs-d'œuvre de Mirabeau*, París, Collin de Plancy, pp. 485-486 [ed. cast.: *Discursos en la Asamblea Nacional*, México, Conaculta, 1989].

Rosanvallon, P. (1998), *Le peuple introuvable: histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard [ed. cast.: *El pueblo inalcanzable: historia de la representación democrática en Francia*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004].

— (2006), *La contre-démocratie: la politique à l'âge de la défiance*, París, Seuil [ed. cast.: *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007].
— (2012), *La société des égaux*, París, Seuil [ed. cast.: *La sociedad de los iguales*, Barcelona, RBA, 2012].

Safi, M. (2006), "Le processus d'intégration des immigrés en France: inégalités et segmentation", *Revue Française de Sociologie*, 47(1), pp. 3-48.

Sandel, M. J. (1999), *Le libéralisme et les limites de la justice*, París, Seuil [ed. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000].

Schnapper, D. (1994), *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de nation*, París, Gallimard [ed. cast.: *La comunidad de los ciudadanos: acerca de la idea moderna de nación*, Madrid, Alianza, 2001].
— (2002), *La démocratie providentielle: essai sur l'égalité contemporaine*, París, Gallimard [ed. cast.: *La democracia providencial: ensayo sobre la sociedad contemporánea*, Rosario, Homo Sapiens, 2004].

Senik, C. (2010), "Peut-on dire que les français sont malheureux?", en Philippe Askénazy y Daniel Cohen (comps.), *16 nouvelles questions d'économie contemporaine*, París, Albin Michel.

Sennett, R. (2012), *Together: The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation*, New Haven, Yale University Press [ed. cast.: *Juntos: rituales, placeres y políticas de cooperación*, Barcelona, Anagrama, 2012].

Singly, F. de (2000), *Libres ensemble: l'individualisme dans la vie commune*, París, Nathan.

Stiglitz, J. (2012), *Le prix de l'inégalité*, París, Les Liens qui libèrent [ed. cast.: *El precio de la desigualdad*, Madrid, Taurus, 2012].

Taguieff, P. -A. (1990), *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, reed., París, Gallimard.

Taylor, C. (1997), *Multiculturalisme: différence et démocratie*, París, Flammarion [ed. cast.: *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993].

Touraine, A. (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, París, Fayard [ed. cast.: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Buenos Aires, FCE, 1997].

Vauchez, A. (2014), *Démocratiser l'Europe*, París, Seuil - La République des Idées.

¿PARA QUÉ SIRVE *REALMENTE* UN SOCIÓLOGO?

françois dubet

siglo veintiuno editores

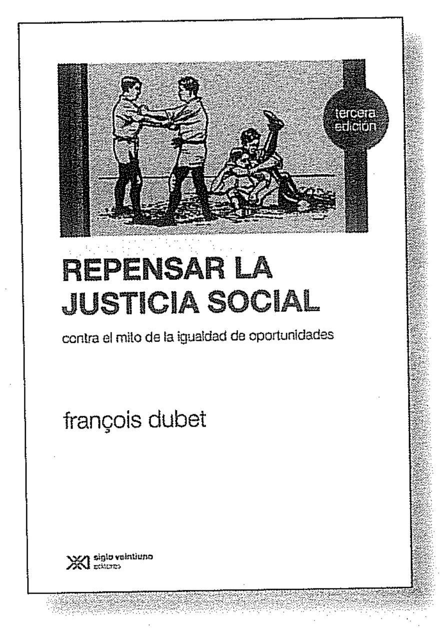
François Dubet

¿PARA QUÉ SIRVE REALMENTE UN SOCIÓLOGO?

François Dubet, uno de los intelectuales franceses más lúcidos de este siglo, examina en este ensayo el ámbito actual de la sociología –sus circuitos de producción, sus implicancias teóricas e ideológicas, sus posibles "usos" y aplicaciones–, desde una singular mirada cargada de agudeza. En una profesión habituada a explicar para qué sirven los demás, el autor apunta su pregunta a los de su propio clan: "¿para qué sirven *realmente* los sociólogos?". En tanto productores de saber, ¿pueden someterse a un principio de utilidad? ¿Son comprometidos, contestatarios, expertos de campo, de laboratorio…?

Hace ya tiempo que los mitos religiosos y los contratos sociales no alcanzan para explicar cómo se sostienen, se forman y se transforman las sociedades. Ese papel ha quedado vacante, y es el sociólogo contemporáneo quien, en su lugar, ofrece sus servicios; quien, sin bravura ni divismos, observa, entrevista, verifica, aconseja, critica; quien, en última instancia, da respuesta a la necesidad de las comunidades modernas de conocerse y accionar sobre sí mismas. Como afirma el autor, el sociólogo "está *en* la sociedad, no al lado ni por encima; no es ni el diablo ni un dios, ni colaboracionista servil ni rupturista heroico".

Apartándose del lugar común, y con una pluma tan fresca como incisiva, François Dubet aporta un testimonio fundamental, *desde dentro*, que permitirá a todo aquel que se aproxime a estas páginas esclarecer el lugar que le cabe al sociólogo de hoy.



François Dubet

REPENSAR LA JUSTICIA SOCIAL
Contra el mito de la igualdad de oportunidades

Hay quienes piensan que el mejor modo de trabajar por la justicia social es procurar la igualdad de posiciones, esto es, redistribuir la riqueza y asegurar a todos un piso aceptable de condiciones de vida y de acceso a la educación, los servicios y la seguridad. Y hay quienes piensan que lo importante es garantizar la igualdad de oportunidades, de manera que cada uno coseche logros de acuerdo con sus méritos, en el marco de una competencia equitativa. O se apuesta a un sistema solidario, en el que es central el papel del Estado, o se apuesta al libre juego de la iniciativa privada.

Nadie podría estar en contra de estos modelos, ya que una sociedad democrática debería combinar la igualdad fundamental de todos sus miembros y las "justas inequidades" que surgen del esfuerzo y el talento personales. Sin embargo, los responsables de la acción política deben dar prioridad a uno u otro. De entrada, François Dubet alerta contra la trampa de la igualdad de oportunidades, que es hoy el discurso hegemónico. Aun cuando responda al deseo de movilidad de las personas, profundiza las desigualdades y puede conducir a la lucha de todos contra todos. En teoría, el hijo de un obrero tiene las mismas posibilidades de acceder a un puesto jerárquico que el hijo de un ejecutivo y, si fracasa en el intento, se atribuirá ese resultado a razones puramente individuales; en los hechos, entre las condiciones de vida de uno y otro, la distancia es tan honda que se vuelve infranqueable.

Decidido a instalar un debate serio, Dubet defiende el "modelo de las posiciones", porque atenúa las brechas entre los diferentes estratos sociales. Analizando el ámbito de la escuela, la situación de la mujer y las minorías, este brillante ensayista plantea la necesidad de una reconstrucción intelectual de la izquierda, que debe atreverse a traducir principios en programas y a interpelar a quienes se sienten ajenos a la cosa pública.

françois dubet

¿por qué preferimos la desigualdad?

Aunque afirmen lo contrario, nuestras sociedades "eligen" la desigualdad. Esto, que parece una provocación, es el punto de partida de un ensayo imprescindible. Si se profundiza la brecha entre el 1% más rico y los demás sectores, no es sólo por la lógica cruel del capitalismo financiero sino porque también el 99%, en sus prácticas más cotidianas, genera desigualdades. Todos los que pueden (los más privilegiados, las clases medias) prefieren vivir en barrios donde sólo se encuentran con personas afines, y con el mismo criterio eligen la escuela a la que mandarán a sus hijos, mientras expresan el hartazgo fiscal de dar sin recibir beneficios proporcionales. Como contrapartida, los barrios de los sectores populares se perciben como "zonas peligrosas, amenazantes", al tiempo que los extranjeros parecen más numerosos, los desempleados "abusan" de las ayudas del Estado y los jóvenes pobres y sin estudios están siempre "al borde de delinquir".

Con argumentos tan filosos como consistentes, François Dubet plantea la urgencia de afrontar esta situación, en la que los grandes principios que se declaran con palabras rimbombantes (la democracia, la igualdad) chocan con el fraude y la evasión fiscal de quienes tienen recursos, con la estigmatización de los más débiles y con la culpabilización de las víctimas. Para explicar este desajuste, analiza la crisis que, desde los años ochenta, desmanteló los pilares de la solidaridad y la integración social: el trabajo, las instituciones ligadas a la educación, la justicia y la salud, la idea de una nación homogénea y la [illegible] representación política.

El gran relato de la integración se ha desdibujad[illegible] solos y desconfían tanto de los otros como del s[illegible] Lejos de la nostalgia reaccionaria por un mundo [illegible] construir otra representación de la vida social, de[illegible] compartida, [illegible]iales, de movilización colectiva y de políticas [illegible] de generar confianza y sentido de sociedad.

siglo veintiuno editores

ISBN 978-987-629-582-6
9 789876 295826